المغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد السادس

١٣

اللطف

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

DKi

بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

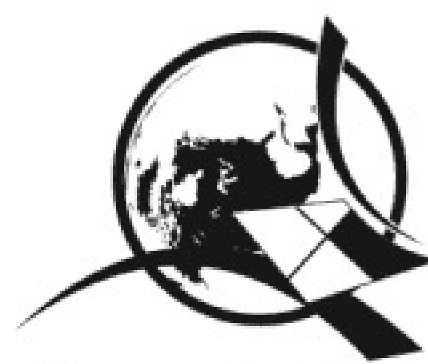
المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الثالث عشر

اللطف



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : Al-Muğnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680	عدد الصفحات: 5680
Size : 17* 24 cm	قياس الصفحات: 17* 24 cm
Year : 2012 A.D. -1433 H.	سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ
Printed in : Lebanon	بلد الطباعة : لبنان
Edition : 1st	الطبعة : الأولى

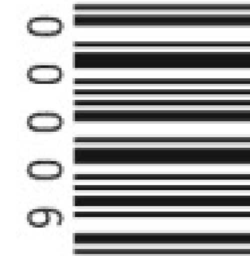


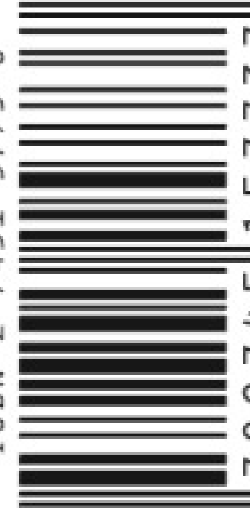
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6





بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/٨/٢٠١٠

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقَّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًّا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصَّاحِب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه(١) ـ العمد(٢) ـ شرح العمد ـ النهاية(٣).

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين(٤) ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات(٥) ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.
(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.
(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.
(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.
(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[(١)]، وكتاب «في بعض اللّمع»[(٢)]، و«كتاب شرح المقالات»[(٣)]، و«كتاب التوبة»[(٤)]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[(٥)]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[(٦)]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره(١).

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته(٢).

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ(٣)

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم(٤).

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة(٥).

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلـهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(١)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٢).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٣)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[(١)]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[(٢)]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[(٣)].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولـمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجِر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلًا عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

تناول القاضي في هذا الجزء موضوعين: اللُّطف والآلام.

عالج اللّطف في (٢٨) فصلًا، واستغرق (١٨٣) صفحة. وأما الآلام فعالجها في (٥٣) فصلًا، وبما يقرب من (٢٦٦) صفحة، وهو القسم الأكبر من هذا الكتاب.

ومنذ البداية، وضَّح القاضي منهجه في هذا الكتاب، وبيَّن ارتباط مبحث اللّطف في وجوب المعرفة، والنبوَّات من حيث تُبنى الشرائع عليه[(١)].

فلذلك خصَّص القاضي للمعرفة كتابًا[(٢)]، وللنبوَّات كتابًا آخر[(٣)]، وبهذا برّر القاضي بحث اللّطف في كتاب مستقل.

وقرَّر القاضي أن اللّطف يدخل فيه ما يكون من فِعْل الله تعالى كالآلام وغيرها. فاللّطف هو الأساس والأصلح والآلام فروع مبنيَّة عليه.

وبعد هذه الإيضاحات المنهجية، يشرع القاضي في ذكر الخلاف بين المتكلِّمين في اللّطف. عارِضًا الأقوال المختلفة، وموضِّحًا لمقالة بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب بالتحديد، لأنهما قد تراجعا عن مذهبهما المُخالِف لأتباعهم من المعتزلة، القائل باللّطف والمقرّر له، على عكس ضرار وأتباعه من المجبّرة المنكرين لذلك. ومن هنا، نجد أن أكثر مُجادَلات القاضي وردوده كانت على المجبّرة.

---

(١) المغني، ٣/١٣.

(٢) هو الجزء الثاني عشر من هذه الموسوعة.

(٣) هو الجزء الخامس عشر من هذه الموسوعة.

ويشير القاضي إلى الخلافات بين شيوخه في هذه المسألة، وكان في الأعمّ الأغلب، يقوّي مذهب شيخه أبي هاشم، بعد محاولات التوفيق بينهما[١]. ومن المرات القليلة التي يوافق فيها القاضي على كلام أبي علي مقابل كلام أبي هاشم[٢].

والمقصود باللّطف كل ما يُوصِل إلى الطاعة، ويُبعده عن المعصية. وهو مقابل الأصلح، لأن أفعال الله تعالى إن لم تتم طبقًا للصلاح والأصلح، فإنها تتمّ طبقًا للّطف والألطاف.

ويدخل اللّطف في حرية الأفعال، وفي باب التكليف، ومسائل العدل، وهو أحد الأدلة على إثبات النبوّة، أي يكون داخلًا في السمعيَّات، ويرتبط بالفساد والمفسدة، والشهوة وغيرها.

واللّطف لا يعبِّر عن التوفيق والسَّداد بقدر ما يعبِّر عن إزالة الموانع. فهو تأييد سلبي، أو توفيق بنفي الضدّ، قضاء على الموانع بالتمكين[٣].

واللّطف استجابة لدعاء، وعطاء بعد سؤال. ويبقى: متى يظهر اللّطف ومتى يختفي؟ ولماذا لا يظهر اللطف عند صاحب الآلام والمشاقّ؟ ولماذا يمتنع عن البائس والفقير والمظلوم والمحروم كما يمتنع الأصلح؟ أين اللّطف في الدنيا بالمفسدين في الأرض وبالمحرومين من عدالة السماء؟ بل وأين ألطاف البشر بالبشر والحكّام بالمحكومين؟

والنبوّة باعتبارها معارف نظرية وتوجيهات عملية هي أيضًا لطف. فكما أن النظر والمعارف لطف بالنسبة إلى العقل، فإن النبوَّة لطف بالنسبة إلى العقل.

وإذا كان الله مُنَزَّهاً عن القبائح والشرور والآثام، فإذا حدث شيء منها فإنها تكون أصلح للعباد، وإن لم يكن فهمها بالأصلح فقد تكون لطفًا من الله. «وقد سُئِل أبو علي الجبَّائي عن وجه الحكمة في إماتة الرُّسُل وإبقاء إبليس؟

(١) المغني، ١٣/٣٧ و٣٨ و٤٢ (التوفيق بينهما) و٤٥ و٨٥ و٩١ و١١٥ (الطعن على أبي علي) وغيرها.
(٢) المغني، ١٣/٩٩.
(٣) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ٣/ ٥٠٠.

فقال: إن الذي لا يُستَغنَى عنه هو الله وحده. وأما الأنبياء فقد يُغني الله عنهم بألطافه. وأما إبليس فلو علم في إماتته **مصلحة** لفعل، ولو علم في بقائه **مَفسَدَة** لَما بقي، ولكن كان يفسد مع موته مَن فسد في حياته»[(١)].

وحشد القاضي في هذا الجزء الأدلة القرآنية على وجوب اللّطف والتي تؤكد أنه تعالى يفعل ما فيه مصلحة المكلّف[(٢)]. مع التمييز ما بين اللّطف والإلجاء، وما يتعلق بذلك من العوض[(٣)]، مع طرح عدة قضايا فقهية[(٤)].

ولم يفُت القاضي الاستعانة بمصنَّفات شيوخه من المعتزلة، فارتكز على «كتاب اللّطف» لأبي علي الجبّائي، وعلى «كتاب العوض» و«كتاب الأبواب» لأبي هاشم.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٢٨/ ١٠/ ٢٠١٠

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ١٨. (٢) المغني، ١٣/ ١٥٥ وما بعدها.
(٣) المغني، ١٣/ ٣٩٣ وما بعدها. (٤) م.ن. ١٣/ ٤٤٧.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله وحده

[الباب الأول]

فصل في الكلام في اللُّطف[1] ومقدمة في هذا الكتاب

اعلم أن هذا الباب وإن كان يدخل في وجوب المعرفة على ما قدَّمنا ذِكره[2]، ويتعلق به الكلام في النبوّات من حيث تُبنى الشرائع عليه وعلى ما نبيِّنه، فالواجب أن نُفرِد القول فيه، ونفصِّل من حيث كان في الوجهين اللذين ذكرناهما يحتاج إلى باب منه مخصوص، وهو ما يكون لُطفًا من فِعْل العبد، أو يكون مقدّمة له.

---

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنَّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب؛ إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظّ الدّعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/٧٦ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

(٢) راجع جزء (١٢) من هذه الموسوعة.

واللُّطف فقد يدخل تحته هذا الباب، وقد يدخل فيه ما يكون من فِعْل الله تعالى كالآلام[١] وغيرها. ومتى لم يعلم أن التكليف يقتضي وجوب بعضها، لم يعلم أنه يقتضي وجوب سائرها. فلذلك وجب أن نُفرِد القول فيه ونبيِّن من فروعه وذِكر الخلاف منه ما يكون توطئة لِما بعده؛ ثم نبني عليه الكلام في الآلام، وأنها إنما يفعلها الله تعالى من حيث كانت لُطفًا وإن كان يُعَوَّض عليها. ونبيِّن من بعد أنه تعالى لا بدَّ من أن يكلِّف ما يكون لُطفًا للعبد، فنذكر الفصل بين ما هو لُطف، وبين ما يكون مَفسَدَة، ونبيِّن القول في ذلك ـ كان من فِعلِه تعالى أو من فِعْل غيره ـ ونفصِّل القول فيه على العادة السالِفة في هذا الباب.

فصل في ذكر الخلاف في هذا الباب

[المُحَصَّل من الخلاف بين المتكلِّمين في اللّطف]

اعلم أن المحصَّل من الخلاف في ذلك بين المتكلِّمين هو أن فيهم مَن يقول: إنه تعالى متى مكَّن مما كلَّف سائر وجوه التمكين[٢] حتى صار العبد لوْ رَامَ الفعل لأمكَنَه، ولم يعترضه منع ولا ما يجري مجراه، فغير واجب عليه تعالى، وإن علم أنه يختار الإيمان عند فعل منه[٣] يفعله به أو بغيره، أن يفعله؛ بل هو متفضِّل به إن شاء فعله، فيكون إنعامه على العبد أعظم، وإن شاء لم يفعل. ولا يخرج التكليف من أن يكون حسنًا، ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب.

---

(١) الآلام: الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا: أن اللَّذّة إدراك المواقف، والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النّفرة؛ كما في حق السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

(٢) التمكين: كل ما يصحّ من المكلَّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة... فإذا وصل واتصل فقد حصل التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

(٣) أي من الله.

ويقولون: لا منزلة يبلغها العبد في الألطاف إلا وهو قادر على أعظم منها في كونها لطفًا في القدر والصفة. فلو وجب عليه أن يفعل الأصلح في باب الدين لم يكن لِما يجب من ذلك نهاية.

ويقولون: لا مُكَلَّف إلا والله تعالى قادر على أن يلطِّف له فيما كلّفه؛ فلو وجب عليه تعالى أن يلطف لم يحصل في المُكَلَّفين عاصٍ.

ومنهم مَن يقول: إنه يفعل ما هو لُطف لا مَحالة، وإن لم يكن واجبًا عليه أن يفعله؛ لأن التكليف في أنه يقتضيه[1] عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضي إيجاد ما وعد.

ومنهم مَن يقول: إنه يجب عليه أن يفعل بالمكلّف الألطاف، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل[2]؛ حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولًا لأحد من مشايخهم.

[تراجع بشر بن المعتمر عن مقالته]

فذكروا أن بشر بن المعتمر[3] رجع عن هذه المقالة، حكاه عنه أبو الحسين الخياط[4] رحمه الله وغيره.

---

(١) أي من حيث اقتضاؤه: يعني يقتضي اللّطف.

(٢) وهم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفِرَق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

(٣) بشر بن المعتمر الهلالي، البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البشرية». له مصنَّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المُخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٤) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسين ابن الخياط: شيخ المعتزلة ببغداد، وهو أستاذ الكعبي، له كتب منها «الانتصار في الرد على ابن الراوندي»، و«الاستدلال» و«نقض نعت الحكمة». (سِيَر النبلاء ـ خ الطبقة ١٧؛ لسان الميزان ٤/ ٨؛ تاريخ بغداد ١١/ ٨٧).

[مقالة جعفر بن حرب في اللّطف]

وقد كان جعفر بن حرب[١] يقول أيضًا في اللُّطف بمقالة واسطة بين المذهبين؛ لأنه كان يذهب إلى أن المكلَّف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللُّطف أشقّ وأعظم ثوابًا، فاللُّطف غير واجب. ومتى لم تكن الحال هذه فاللُّطف واجب. وقد حُكِيَ عنه الرجوع عن هذا المذهب.

[الإشارة إلى ذكر الخلاف بين الشيخين في المسألة]

وسنبيِّن القول في ذلك من بعدُ، عند ذكر الخلاف بين الشيخين رحمهما الله[٢]. فأما مَن عدا ضِرَارًا وسائر المجبرة في ذكر الخلاف في اللُّطف فقد أبعد وقلَّت معرفته بهذا الباب؛ لأن الخلاف في اللُّطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل ويوجد؛ فيختلفون فيما عنده يختار الفعل، ولولاه كان لا يختاره؛ وإن صحَّ الفعل منه في الحالين. وذلك لا يستمر مع القول بأن ذلك الفعل واقع منه من قِبَل الله سبحانه؛ لأنه عند ذلك لا يتعلق بإيجاده به، فكيف يلطف له في فِعله. ولأنه يوجب أن اللُّطف في ذلك، هو لطف لله تعالى في إيجاده فيه. وقد أقرَّ القوم بأنه تعالى لا يصحّ عليه اللطف، فكيف يتكلم القوم في اللطف؟ هل يجب أن يفعل بالعبد والحال ما قلناه؟

وبعد، فقد علمنا أن العبد لو كان موجدًا أو محدثًا، ثم حصل ممنوعًا بفعل عن فعل، لَمَا صحَّ اللُّطف فيه. وكذلك فلو حصل ملجأ[٣] إلى ما يفعله لَما صحَّ اللُّطف فيه. فبأن لا يصحّ ذلك فيه، إذا كان ذلك الفعل من قِبَل غيره، أولى. يبيِّن ذلك أن العبد فيما يفعله تعالى من الأمور الضرورية، لا يصحّ أن يتكلم في أنه يحتاج إلى اللُّطف في ذلك؛ من حيث كان ذلك الفعل

---

(١) جعفر بن حرب الهمداني، من أئمة المعتزلة، من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلّاف بالبصرة. صنَّف كتبًا معروفة عند المتكلِّمين، توفي سنة ٨٥٠ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨).

(٢) الشيخان هما: أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

(٣) يستعمل المؤلِّف هذا النحو من التعبير كثيرًا؛ فيقول «حصل ملجأ» و«حصل ممنوعًا» بدلاً من أن يقول ألجىء أو منع.

واقعًا من قِبَل غيره. فيجب مثله في سائر تصرّفه على مذهبهم. وعلى هذا الوجه يلزمهم إبطال القول بالنبوّات والشرائع وسائر ما يتعبّد تعالى به من حيث كان لطفًا.

وبعد، فعندهم أن القدرة مُوجِبَة للفعل؛ فكيف يحتاج العبد مع وجود ما يُوجِب الفعل فيه إلى أمر يختار عنده الفعل وينصرف عن غيره؟ ولا فرق بينهم في هذا الباب، وبين مَن تكلم في أن المرميَّ من شاهق يحتاج إلى لطف في نزوله مع ارتفاع الموانع.

وبعد، فإن اللُّطف الذي قالوا يجب على الله تعالى فِعْله، لا يخلو قولهم فيه من وجهين: إما أن يكون لطفًا فيما وقع من العبد أو فيما لم يقع. وقد علمنا أن ما وقع أو سيقع قد حصل وجوده من قبله تعالى، ووجود ما يجب وجوده عنده من قِبله تعالى، وهي القدرة وغيرها. وإن كان يحتاج إليه فيما لم يقع ولا يقع، فعندهم بأنه لم يفعل ذلك الشيء ولا القدرة المُوجِبَة له. فلو فعل به كل أمر يتصوّر لم يكن له[1] في ذلك الفعل تأثير.

[ردّ القاضي على ضرار]

فإن قال ضرار[2] ومَن تبعه: إنما لا أتكلم في هذا < ..... >[3] أقول: إن القدرة قدرة على الضِّدَّين؛ فيصحّ قولي في اللُّطف هل يجب أم لا يجب؟ قيل له: قد بيَّنَّا في باب الاستطاعة أنه لا بدَّ لك، إذا قلت إنها مع الفعل، من أن تشير إلى أمر يجب لأجله وجود أحد المقدورين، وأن ذلك الأمر في أن عنده يجب وجوده، بمنزلة القدرة لو لم يتعلق إلا بمقدور واحد. فإذا لم يتمّ لمَن قال بهذا المذهب في القدرة أن يتكلم في اللطف، فكذلك لا يتم لك. وكل ما ذكرناه يبيِّن أن القوم تذكر هذا المذهب عابثين، وأن الكلام معهم عبث لا فائدة فيه.

---

(١) أي العبد.

(٢) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفَّروه وطردوه، صنَّف الكثير من الكتب، بعضها في الرد عليهم، وعلى الخوارج. توفي سنة ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/ ٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٣) مطموس بالأصل.

فإن قال: إنما أتكلم فيه، لأن الفعل مع القدرة لا يتم إلا بأمور أُخَر من قِبَله تعالى ـ وهذا قولي ـ فصحَّ لذلك أن أخوض في الكلام في هذا الباب. قيل له: أفليس ما لم يوجد مما معه يتمّ الفعل بمنزلة القدرة؟ وكما لا يصحّ أن تكون القدرة لطفًا، فكذلك سائر ما لا يتمّ الفعل إلا به. وإنما اللُّطف كالفرع على ما به يصحّ الفعل. فمتى علمنا العبد بالصفة التي معها يصحّ الفعل، صحَّ أن نتكلم فيما يدعوه إلى الفعل أو الترك. وذلك إنما يتم على مذاهبنا من حيث ثبت بما قدّمناه أن العبد قادر على الضِّدَّين؛ مُمَكَّن من إيجادهما، وأن الفعل يقع منه بحسب اختياره ودواعيه؛ وأما على غير هذه الطريقة، فالكلام في ذلك مُحال.

[الخلاف بين القاضي وبين القائلين بوجوب الأصلح]

وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح[١] في باب اللطف، فإنه يعود إلى علَّة المذهب دون نفس المذهب؛ لأنهم يجعلون علة وجوب اللُّطف أنه أصلح، وكذلك يُوجِبون نفس التكليف[٢] ونفس الخلق[٣]، وعندنا علَّة وجوبه أنه لطف فيما كُلِّفه العبد، فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكله. أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في أن ما نقول إنه كالسبب في وجوب اللطف، هل هو سبب أم لا؟ فعندهم ليس بسبب، وعندنا هو سبب

(١) الأصلح: كلّ ما عري عن الفساد يسمَّى صلاحًا. وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا، والمؤدِّي إلى السعادة السرمدية آجلًا. وإذا كان صلاحان وخيران. فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦؛ لباب العقول ص ٣٢٢).

(٢) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف» و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقَّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

(٣) الخَلْق: حقيقة الخلق هو إحداث. وهو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. (الإنصاف ص ٢٠٦). وعند القاضي عبد الجبار هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٧).

للوجوب كالتكليف وغيره. أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في حصر الوجود. <وسنقرِّر القول> في ذلك في بابه.

[ما ذكره شيوخ القاضي لم يتنبَّه له مَن تقدَّم]

وأما شيوخنا رحمهم الله فقد <ذكروا في> هذا الباب ما لم ينتبه <إليه> مَن تقدَّم، وذكروا أن القديم تعالى متى كلّف وعلم أن المكلّف يختار ما كلّف عند أمر يفعله، فلا بدَّ من أن يفعله ثم يُنظَر، فإن كان مُصاحِبًا لحال التكليف؛ فإنه غير واجب لأجل وقوعه معه، وإن تأخر فلا بدَّ من كونه واجبًا. ولا تفترق الحال بين أن يكون من فِعْله تعالى أو فِعْل غيره. ولكنهم يقولون في فِعْله تعالى: إنه سيُوجِده لا مَحالة؛ وفي فِعْل غيره إن كان المعلوم أنه سيفعل فسيمكنه، وإن كان المعلوم أنه إن بقي على اختياره لم يفعله فسيجبر عليه أو يلجأ إليه. وكما يقولون فيما هذا حاله إنه واجب، فكذلك يقولون فيما يختار عنده الانصراف من فعل ما كلّف، أو اختيار القبيح الذي نُهِي عنه وكره منه: أنه تعالى لا يفعله. وإن كان من فِعل غيره، فإما أن لا يقع باختياره، أو يمنعه تعالى من إيقاعه أو يصرفه عنه.

[الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم]

وإنما الخلاف فيما يكون من فعل نفس المكلَّف. فعند أبي علي[(١)]، رحمه الله، أنه يجبره عليه لا مَحالة إذا كان لُطفًا له في سائر ما كُلِّف. وعند أبي هاشم[(٢)]، رحمه الله، لا يجب ذلك، ويكفي فيه التمكين والتعريف على ما

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنَّفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار=

نبيِّنه، وما عدا ذلك من الخلاف بين شيوخنا، رحمهم الله، فهو كلام في وقوع اللُّطف وشروطه وصفاته، ومفارقته للتمكين والمَفسَدَة إلى غير ذلك. ولكل ذلك فصل مفرد نبيِّن القول فيه، وإنما قدَّمنا القول في هذا الباب، لأن ما نريد أن نذكره من بعد مبنيٌّ عليه؛ كالكلام في الأصلح، والكلام في الآلام؛ ووجوه الحكمة فيها، واختلاف الناس في وجوهها وأبوابها، وكالكلام في النبوّات. وسنفصِّله، ونذكر فيه ما لا يكاد يوجد مجتمعًا إلا فيه، لأنه يقلّ في الكتب ولا يكثر ككثرة غيره.

فصل في ذكر حقيقة اللُّطف ومعناه

[مقالة شيوخ القاضي في اللُّطف]

اعلم أن المراد بذلك عند شيوخنا، رحمه الله، ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده. فعلى هذين الوجهين يُوصَف الأمر الحادث بأنه لطف. وكلاهما يرجع إلى معنى واحد ـ وهو ما يدعو إلى الفعل ـ لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما. وعلى هذا الوجه يستعمل في اللغة والتعارف؛ لأنهم يقصدون بهذه اللفظة إلى ما يدعو إلى الفعل: فيقال في الوالد إنه يلطف لولده في التعلّم والتأدّب؛ إذا قوَّى دواعيه بما عنده يتعلم أو يكون أقرب عنده إلى أن يتعلم، على حسب ظنِّه وتقديره. فاستعمله شيوخنا فيما يدخل في التكليف على هذا الحدّ.

[شُبْهة القبيح]

فإن قال [قائل] أيستعمل ذلك فيما يستعمل عنده القبيح[1] الذي كلّف أن يمتنع منه، أو فيما يدعو إلى فِعْله؟

= كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

(١) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقَّ الذم على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

قيل: قد يمرُّ ذلك في كلام شيوخنا، فيصفون المَفسَدَة بأنها لطف في القبيح؛ لكن الأكثر في التعارف أنه يستعمل فيما تختار عنده الطاعة ويدعو إليها. ومتى استعمل ذلك فيما يختار عنده القبيح قيد بما يُزيل الإبهام. فحصل من هذه الجملة أن إطلاقه يفيد ما قلناه أوَّلًا. فأما استعماله فيما لا مدخل له في التكليف من مُباح وغيره فممتنع على طريقة اصطلاح المتكلمين، وشائع على طريقة اللغة؛ لأن هذه اللفظة من جهة الاصطلاح قد خُصَّت ببعض ما كانت تقع عليه دون بعض، وذلك غير ممتنع فيما طريقه الاصطلاح.

[شُبْهَة الاختيار]

فإن قيل: أفيوصَف ما عنده تختار الطاعة من فِعْل له آخر بأنه لطف، كما يُوصَف بذلك الحادث من فِعْل غيره؟

قيل له: نعم، لأنه قد يُقال في الصلاة هي لطف في الواجبات العقلية؛ كما يقال ذلك في الفقر والغنى و<الأمور القبيحة>.

[شُبْهَة الأسباب]

فإن قال: فيجب على هذا أن تكون الأسباب بلطف <×>[1] في فعل الطاعة.

قيل له: قد يقال ذلك <يفيد> من حيث توهّم <إطلاقه> أنه يستغني بنفسه في الله تعالى في الألطاف؛ ويبيِّن أن ما يفعله من هذا الباب إنما يصير لُطفًا بتعريفه تعالى ومعونته، فيصير كأنه من قبله تعالى. وعلى هذا الوجه يقول فيه تعالى: إنه لطف للعباد ببعثة الرُّسُل، وبما أدُّوه من الشرائع. وإن كان بعض ذلك من قبل الأنبياء صلوات الله عليهم. ومتى كان الغرض معلومًا فالمشاحَّة في العبارة لا وجه لها.

[شُبْهَة الحَسَن والقبيح]

فإن قيل: أفيقع هذا الرسم على الحسن من ذلك دون القبيح، أو عليهما جميعًا؟

---

(١) مطموس في الأصل.

قيل له: أما من حيث اللغة فلا فرق بين الأمرين، وأما من جهة الاصطلاح فمُطلقه يتناول الحَسَن[١] دون القبيح من حيث علِم أن القبيح من هذا الباب لا يحدث ألبَتَّة، لأنه تعالى لا يفعله ولا يلزم غيره أن يفعله. فإن كان قد وُصِف ذلك على ضرب من التقييد؛ فيقال: لو كان المعلوم أن المُكَلَّف لا يؤمن إلا بأن يلطف له تعالى بفعل قبيح كإرسال كافر وفاسق <إلينا؟> وما شاكله ـ وذلك وإن استعمل فعلى طريقة من التقييد ـ لا يمنع من صحة ما ذكرناه من أن مُطلقه يتناول الحَسَن من ذلك. وعلى هذا الوجه يُقال: اختلفت العلماء في اللطف؛ هل يجب على القديم تعالى أن يفعله، أم لا؟ ومعلوم أنه لا تعميم من ذلك القبيح؛ لأن وصفه بالوجوب يتضمن حُسنه.

[شُبْهَة على شيوخ القاضي]

فإن قال: فيجب فيما هو لطف لزيد ومفسدة لعمرو أن لا يوصف في الحقيقة بذلك لقبحه، وقد وصفه شيوخكم بذلك.

قيل له: إنما وصفوه بذلك على طريقة التقييد، وقد بيَّنَّا أن ذلك سائغ فيه، ويجري على طريقة اللغة؛ كما تقوله في مؤمن إن عند التقييد يجري على طريقة اللغة <وإلا كان؟> مطلقه، منقولًا على بابه.

[شُبْهَة على أبي علي الجبائي وأبي هاشم]

فإن قال قائل: أفليس من قول أبي علي رحمه الله إنه إنما يكون لطفًا إذا تقدَّم بطاعة وقتًا واحدًا؛ ومن قول أبي هاشم، رحمه الله، إنه إنما يكون لطفًا إذا كان مما يدرك ـ أو يجري مجرى المدرك ـ فهلَّا شرطتم ذلك في التسمية؟ قيل له: إنهما رحمهما الله يقولان فيما خرج عن هذه الطريقة: إنه لا يكون لطفًا أصلًا؛ فنفوا عنه المعنى، وأثبتوه فيما يختص بالصفة التي ذكروها. إلا أنهم أثبتوا المعنى فيه ونفوا الاسم، فما سألته لا يليق بما نريد بيانه. وسنبيِّن القول فيه من بعد.

---

(١) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًّا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

فأما تناول اللُّطف لجنس من الفعل دون جنس، حتى يختصّ ببعض ذلك دون بعض فبعيد. بل لا حادث يحصل له مع الطاعة ما ذكرناه من الحكم إلا ويكون لطفًا، جوهرًا كان أو عرضًا مختصًّا بالمحل أو بالحيّ، فلا وجه لذكر ذلك في هذا الباب.

فحصل من هذه الجملة أن المفهوم من جهة الاصطلاح من هذه اللفظة هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب، أو يكون المكلَّف عنده إلى اختياره أقرب، والامتناع من القبيح في هذا الباب بمنزلة الواجب، ولا معتبر بجنسه ولا سائر صفاته، ولا بحال الفاعل، بل يُوصَف بذلك على اختلاف أحواله في جميع ما ذكرناه من أوصافه.

فصل في معنى وصف اللُّطف بأنه توفيق

اعلم أنه يفيد فيه موافقة الطاعة له، بأن دخلت في الحدوث والوقوع. فمتى حصل للطف هذا الحكم. وصف بأنه توفيق، ومتى لم يحصل له ذلك لم يوصف بهذه الصفة، ولذلك لا نصف اللُّطف في حال حدوثه بأنه توفيق لإفراده بحدوثه عن حدوث الطاعة، حتى إذا حدثت الطاعة من بعد يوصف بذلك، وكذلك لا نصف اللُّطف الذي لا تحدث الطاعة عنده ألبَتَّة بأنه توفيق في حال من الأحوال نحو اللُّطف الذي لا يعلم من حاله أنه ستختار الطاعة عنده لا مَحالة. لكنه إنما يكون لطفًا بأن يكون مقرِّبًا لفاعله[١]، ويكون أقرب إلى أن يختاره عنده. لكن المعلوم أنه يعدل عن اختياره لسوء تدبيره. وهذه اللفظة[٢] في أنها من جهة الاصطلاح أخصّ منها من جهة اللغة بمنزلة اللُّطف فيما قدّمناه، لأن أهل اللغة لا يخصّون بذلك ما ذكرناه من دون غيره. ولهذا استعمل شيوخنا رحمهم الله التوفيق فيما تختار عنده الطاعة، ولم يستعملوه فيما يختار عنده القبيح أو المُباح، وإن كان لا فرق بين ذلك أجمع من حيث اللغة.

---

(١) أي مقرِّبًا له من الطاعة.

(٢) أي التوفيق.

[شُبْهة الاسم]

فإن قال: هلّا جعلتم التوفيق اسمًا للقدرة كما قالت المجبرة[1]، أو للثواب على الطاعة كما قال عبَّاد؛ أو للحكم بالثواب كما قال بعضهم؟

قيل له: إنّا عرفناك، بما ذكرناه، معنى الاصطلاح عندنا في هذه اللفظة، وبيَّنَّا أنّا لم نخرج بما ذكرناه عن سُنَّة اللغة، وإن خصصنا وعمَّموا، وقيَّدنا وأطلقوا، وإن كان في المتكلِّمن مَن جعله واقعًا من جهة الاصطلاح على ما سألت عنه، وسلَّم لنا أن الذي ذكرناه واجب في الحكمة على المكلَّف، كانت المنازعة بيننا وبينه في الاسم. وإن هو نفس وجوب ما ذكرناه على المكلَّف، كلَّمناه في وجوبه من جهة المعنى بما تمَّ لنا مع خلافه في الاسم، على حسب ما تمَّ لو وافق فيه. فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه للمضايقة في بهذا الباب.

[خروج الخصم بالمصطلح عن اللغة والمعقول]

وبعد، فإن من جعل هذا الاسم للقدرة واعتقد أنها موجبة، ثم وصفها بأنها لطف وتوفيق، فهو خارج عن اللغة والمعقول، مع ما ارتكبه من الخطأ العظيم. وذلك أن المعقول من اللُّطف ما يكون المكلف <عنده أقرب> لا ما عنده يجب أن يكون فاعلًا لا محالة، ومُحال ألَّا يكون فاعلًا، ولذلك يستعملون هذه اللفظة في الرِّفق <. . . . .>[2] والمعونة وغير ذلك مما يأمرون به، ولا يستعملونها في الآلات التي بها يتمكَّن من الفعل، مع اعتقادهم أن الآلة لا تُوجِب، فكيف بها لو كانت مُوجِبة؟ وهذا يؤذِن ببُعْد ما قاله القوم من جهة الاسم أيضًا. فأما من جهة المعنى فقد بيَّنَّا القول فيه، وأنه لا سبيل لهم إلى إثبات اللُّطف والدواعي، لأن على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة

---

(١) هم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

(٢) مطموس بالأصل.

المُوجِبة، المكلف مصرّف في الفعل وفي إرادة الفعل، كما أن الجماد مصرّف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات، وكما أن الحيّ مصرّف فيما يحدث فيه من حركات عروقه ومرضه وشهوته، فكيف يصحّ مع هذا الاعتقاد أن يتكلموا في اللطف؟

فأما استعمال ذلك في الثواب فبعيد لِما بيَّنّاه من طريقة الشبه باللغة، وكيفية الاستعمال، ولأن الثواب متقدِّم للاستحقاق. ومن شأن اللُّطف أن يكون مستقبل التأثير، فلذلك نرغب إلى الله تعالى في اللُّطف والتوفيق، كما يلطف لغيرنا في الأمور المتوقعة، وذلك يُبطِل هذا القول.

[شُبهة الوصف]

فإن قال: لو لم يكن الأمر كما قلته لم يكن وصف المكلَّف بأنه موفَّق مدحًا؛ وقد علمت أنه كذلك، ولذلك قضيت بأنه ثواب.

قيل له: إنما كان يتمّ ما ذكرته لو صحَّ أنه مدح، ولو صحَّ لك أنه لا وجه في كونه مدحًا إلا أن يكون ثوابًا. فأما وكِلا الأمرين غير مسلم لك، فكيف يصحّ اعتمادك عليه؟

واعلم أن وصفه بأنه موفّق بالإطلاق إنما يفيد المدح من جهة المعنى، لا أنه موضوع له. < . . . . . >[1] الألطاف، ومَن فعل جميع الطاعات يكون ممدوحًا، وهذا يبيِّن أنه إنما يكون مدحًا على هذا الوجه؛ لا لأنه يفيد الثواب، فقد سقط ما سأل عنه.

فصل في معنى وصف اللُّطف بأنه عصمة[2]

اعلم أن ذلك يفيد فيه أنه لم يختر المكلَّف لأجله القبيح أو امتنع منه؛ لأن اللُّطف كما قد يدعو إلى اختيار الواجب والندب على ما ذكرنا، فقد يكون

(١) مطموس بالأصل.

(٢) العصمة: قال القاضي عبد الجبار: «العصمة في الأصل هي المنع، وقد صارت بالعُرْف عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه؛ كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠). العصمة هي ما اعتصم به الإنسان من الشيء؛ كأنه امتنع به عن الوقوع فيما يكره. (أوائل المقالات ص ١٢٢).

لطفًا في الامتناع من القبيح في أن لا يفعله، وكما إذا وافقت الطاعة اللُّطف في الحدوث يفعلها العبد لأجله ويختارها لمكانه، يُوصَف بأنه توفيق، فكذلك متى امتنع من القبيح لمكانه وُصِف بأنه عصمة؛ ومتى حدث اللُّطف ولم يحصل منه الامتناع لم يُوصَف بأنه عصمة، والقول فيه في هذا الوجه كالقول فيما قدَّمناه في التوفيق، والكلام في أن هذه اللفظة لا تجري من جهة الاصطلاح على حدّ عمومها في اللغة كالقول فيما قدَّمناه، لأن أهل اللغة يستعملونها في المنع والامتناع، لا في هذا الوجه المخصوص فقط، فإذا خصصناها بهذا الوجه، فهو اصطلاح منّا.

[شُبهة العصمة]

فإن قال: فيجب على هذا القول أن يكون كل مكلَّف معصومًا موفَّقًا؛ لأن من قولكم إنه تعالى لا بدَّ من أن يزيح على المكلَّفين في الألطاف، وهذا ممتنع عند المسلمين وعند المتكلمين خاصة، لأنهم يصفون الأنبياء صلوات الله عليهم بذلك دون غيرهم، وعلى هذا الوجه اختلفوا في عصمة الإمام، فقال بعضهم: الإمام لا يكون إلا معصومًا وقال بعضهم لا يجب ذلك < . . . . . >[1] إنه لا يمتنع في المعلوم أن لا يكون لبعض المكلفين من الألطاف ما يكون لبعض بأن يعلم أنه لا يختار ما كلّف على وجه؛ <فمَن هذا حاله> لا يُوصَف بأنه معصوم أو موفَّق إلا على جهة التوسّع. ومن المعلوم أن له لطفًا قد يكون ذلك اللُّطف فيه لبعض الطاعات دون بعض، فلا يجوز أن يطلق القول فيه بأنه موفّق ومعصوم، لأن هذا الإطلاق لمَّا لم يختصّ بطاعة دون طاعة وقبيح دون قبيح لم يجز أن يفيد الاختصاص، فلا يستعمل إذن إلا فيمن فعل كل واجب وامتنع من القبائح. وفي المكلفين مَن يلطف له، لكنه لا يعتصم به بأن تغلب دواعي الفساد عليه، فلا يستحق هذه التسمية، فكيف يلزمنا، على ما ذكرناه في العصمة والتوفيق، أن نصف بهما كل مكلَّف.

فأما الأنبياء والمؤمنون فإنّا لا نمنع من وصفهم بذلك، ومدحهم به على السبيل الذي قدَّمناه.

---

(١) مطموس بالأصل.

[العصمة عند مخالفي الإمامية ومناقشة القاضي للإمامية]

فأما المُستَفاد بذكر العصمة عند مخالِفِي الإمامية[١] في قولها: إن الإمام[٢] معصوم، فهو أمر مخالف لما ذكرناه، وإن كان يقاربه. وذلك لأنهم يقولون: إنه لا يجوز أن يختار ما كلّف إلا على الحدّ الذي كلّف، وأن سبيله في ذلك سبيل الأنبياء صلوات الله علهيم، بل أزيد، لأنهم يجوِّزون فيهم ما نجوِّزه على الأنبياء في بعض الوجوه. ونقول نحن: إن الذي ذكرتموه لا دليل عليه، فلا يجوز أن يقطع به، ويجعل شرطًا في الإمامة[٣] واستحقاقها. وقد بيَّنَّا أن اللُّطف عندنا، وإن وجب في الحكمة فعله، فلا دليل يقطع به على أن مكلّفًا مخصوصًا لا بدَّ من أن يكون له ألطاف من جميع الوجوه وفي سائر الأحوال. فمتى قالوا ذلك في الإمام وأوجبوه، وخالفناهم فيه، لم يبعد فيه ما ذكرناه من فائدة العصمة. وإنما خالفناهم في وجوبها والقطع عليها في كل حال وفي جميع ما كلّف. وفي ذلك زوال الطعن على جميع ما قدَّمناه بما ذكره السائل.

وأما مَن قال في العصمة: إنها المنع من الإقدام على القبيح، فقوله في أنه يبطل بمنزلة قول المجبرة[٤] فيما قدَّمنا ذكره في القدرة[٥]، لأن المنع إذا

---

(١) وهو اسم عام للفِرَق التي تعتقد بإمامة عليّ عليه السلام وأبنائه. ويقولون: «لا يمكن أن تخلو الأرض من إمام، والإمامة رئاسة عامَّة في أمور الدِّين والدنيا، وهي نيابة عن النبي ﷺ. (الاقتصاد في الاعتقاد؛ محيط المحيط؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد).

(٢) الإمام: قال القاضي عبد الجبار: الإمام في أصل اللغة هو المقدّم سواء كان مستحقًّا للتقديم أو لم يكن مستحقًّا، وأما في الشرع فقد جعله اسمًا لمَن له الولاية على الأمَّة، والتصرّف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٠). الإمام هو المُقتَدَى به. (تلخيص الشافي ١/ ١٩١ و٢١٠).

(٣) الإمامة: رئاسة عامَّة في الدّين بالأصالة لا بالنيابة عمَّن هو في دار التكليف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). هي التقدّم لأمر الجماعة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠).

(٤) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٦ من هذا الجزء.

(٥) القدرة: هي ملكة لا تستطيع الاختراع والإحداث، وإنما تستطيع الفعل؛ إما مباشرًا وإما متولِّدًا. (في التوحيد ص ٥٩٧). القدرة اسم جامع لكل ما لا يصحّ العقل دونه؛ كالحياة والعلم وصحّة الجارحة. (أصول الدين للبغدادي ص ٤٣).

أوجب عنده على كل وجه أن لا يقبح القبيح، زال اختيار المكلف فيه، وخرج من أن يكون ممتنعًا لأجل ما قبل إنه عصمة، بل يجب كونه ممتنعًا لأنه لم تفعل فيه القدرة والتمكين، أو لأجل منع حادث فعل فيه، فكيف يُقال في هذا القول؟

وبعد فإنّا نتكلم في هذ الباب بعد صحة التكليف؛ وقد بيَّنّا أن من شرائط صحته تقدّم التمكين، فلا يُعَدّ ذلك في الألطاف، وإنما الذي يدخل فيها ما يقتضي إيثار بعض ما يمكن منه على بعض. فلذلك قلنا إنها الدواعي على الوجوه التي تقدّم ذكرها.

[ما يقوله القاضي يقتضيه العقل والعدل]

واعلم أن بالذي نقوله في هذا الباب مما يشهد بصحته العقل، ويقتضيه القول بالعدل، وذلك أنه تعالى إذا جعل المكلّف على الأوصاف التي معها لا بدَّ من أن يكلفه، وجعله ممَّن سبق الإقدام عليه والامتناع منه، وأراد منه ما كلفه لكي يعرِّضه للمنفعة، فلا بدَّ ـ إذا كان هذا قصده ـ من أن يفعل ما به يتمّ الأمر الذي قصده. وبد علمنا أن ذلك لا يتم إلَّا بسائر وجوه التمكين، فلا بدَّ من أن تمكينه بها أجمع، وإلا كان ذلك ناقضًا للتكليف ومؤثِّرًا في حكمة المكلِّف. وكذلك إذا علم أن التمكين مع المعرفة بالأفعال والتمكّن من إيجادها، فقد تقدَّم على الواجب، وقد يعدل عنه، وكل ذلك صحيح فيه. ومتى خلق له، وله اختيار الإقدام دون العدول، فقد صار ذلك يتضمنه التكليف من جهة الحكمة، ولكن لا ينتقض الغرض فيه بمنزلة نفس التمكين. ألا ترى أن أحدنا إذا أحبَّ من ولده التعليم، فمكَّنه بوجوه التمكين من ذلك بإيجاد مؤدِّب ومعلِّم <وغير> ذلك، أنه متى قوي في ظنه أنه متى رفق به يختار ما أراد منه. ومتى ترك ذلك مع سهولته عليه لا يختار ذلك، بل يختار الفساد؛ إن تركه الرفق به في أنه ناقض للغرض مؤثِّر في الحكمة، بمنزلة تركه إن يمكن. فقد صارت الدواعي الزائدة على التمكين المؤثِّر في الإيثار والاختيار بمنزلة التمكين. فإنما تكلم مَن خالفنا في اللُّطف في الأمر الزائد دون ما يتقدَّمه، ولذلك لا يصحّ منّا أن نلطف للعاجز ولا لمَن لا رِجل له في المشي، وصحَّ

منّا اللُّطف لمَن يتمكَّن من الأمر الذي يلطف فيه، وهذا بَيِّن في أن مكالمة المجبرة في اللُّطف لا وجه له.

فصل في وصف معنى اللُّطف بأنه إزاحة لعلة المكلّف

[استعمال شيوخ القاضي اللُّطف بأنه إزاحة لعلّة المكلّف]

اعلم أن شيوخنا، رحمهم الله، يستعملون ذلك كثيرًا في الألطاف على حدّ استعمالهم له في التمكين، والوجه في ذلك أن المكلّف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلّف ليفوز بما عرض له، وإلى التحرّر من ترك ما كلّف ليتخلص ويسلم من العقاب، واشتدّت حاجته إلى ذلك، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتمّ مع شدّة الحاجة إلا بأنواع التمكين، قيل في المكلّف: إنه لا بدَّ من أن يُزيح علّته فيها لكي يمكنه الوصول إلى هذا الغرض، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلّف من الواجب والامتناع من القبيح، ولا تقوى إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له، فالواجب أن يقال: إنه تعالى يُزيح علّته فيه؛ لأن إزاحة العلة إنما استعمل في الوجه الأوّل للحاجة إلى ذلك، والحاجة إلى الألطاف على ما بيَّنّاه كالحاجة إلى التمكين، فالواجب أن يقال ذلك فيها، وبطل قول مَن يقول: إن ذلك مُجاز في الألطاف حقيقة في التمكين، لأنه لمّا لم يكن بينهما فرق في حالة المكلّف إليهما في الوصول إلى الغرض المقصود بالتكليف، وجب أن لا يكون بينهما فرق إجراء هذا القول عليهما. وعلى هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة في وجوه المعونة، وتستعمل في الهداية والدلالة، سواء اعتقد فيهما أن الفعل لا يتم إلا بهما، أو قد يتم دونهما.

فصل في معنى وصف اللُّطف بأنه صلاح، ومصلحة، واستصلاح، وأصلح، وما يتصل بذلك

[الصلاح عند القاضي]

اعلم أن وصفه بأنه صلاح بعيد أن يقع؛ لأن الصلاح هو النفع، و[هو] إما أن يكون لذَّة وسرورًا أو يؤدّي إلى ذلك، لأن الضرر المؤدِّي إلى ما ذكرناه لا يُعَدّ إلا نفعًا. فلما كان اللُّطف ينفع من جهة الدّين، من حيث

يختار عنده ما يستحق به الثواب، قيل له: إنه صلاح. وعلى هذا الوجه يُوصَف بأنه مصلحة.

[تقييد الصلاح]

وقد يطلق ويُراد به ما قدّمناه. وقد يقيّد فيقال: هو صلاح في الدين ومصلحة فيه، ويراد به أن الوجه الذي عليه يقع هو في الدين لا في الدنيا؛ ليتبين اختصاصه بذلك. ولهذه الجملة لا يقال ذلك فيمن ليس بمكلّف، ولا في المكلّف فيما يعود النفع عليه في الدنيا.

[اللُّطف استصلاح]

فأما وصفه بأنه استصلاح، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه؛ لأن كل ما هذا حاله يوصف بذلك، وما خرج عنه لا يوصف به. وعلى هذا الوجه نصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلف بالألطاف وغيرها. وإنما جاز إطلاق ذلك لأنه يفيد فعل الصلاح به، ولا يفيد أن المكلف قد صلح بذلك. ولهذا لا نصفه تعالى بأنه يصلِح الكافر والفاسق، ونصفه تعالى بأنه استصلحهما؛ لأن الأوّل يفيد ثبوت الصلاح منهما وفيهما، والثاني لا يفيد ذلك. ولذلك قد نقول في المكلف: إنه مستصلح، ولا نقول: إنه مصلح، إلا إذا <اعتبر> فيه اسم الصلاح. وكل ما ذكرناه هو الذي نفيده بإطلاقه. فأما إذا قيّد المتكلم ذلك، فغير بعيد أن يقال: إنه تعالى قد أصلح الكافر بأن لطف له وأعانه، وإن لم يصلح. فأما على حدّ الإطلاق فذلك لا يجوز. والعلة في ذلك أن اللُّطف لا يتم وجه الصلاح فيه بانفراده حتى يقترن به اختيار المكلّف الفعل عنده. ولا يتم بذلك أيضًا وجه الصلاح إلا بأن يخلص ثواب فعله من العقاب المحيط وغيره. فما لم يتمّ الوجه الذي عليه يكون صلاحًا به دون أن يحصل من المكلّف ما ذكرناه من الأفعال، وقد يحصل من الله ولا يحصل منه ما ذكرناه أو بعضه، جاز أن يقال: إنه تعالى أصلحه مقيدًا واستصلحه مطلقًا؛ وإن لم يصلح هو في الحقيقة. وليس كذلك الحال في الصلاح الراجع إلى استقامة ما قيل إنه صلح به، لأن الفائدة هناك واحدة. فلذلك لا يجوز أن يقال في النجّار «أصلح الباب»، ولم يصلح هو في الحقيقة؛ ولا يقال في الطبيب

«إنه أصلح العين الرِّمدة»، وهي لم تصلح. فعلى هذه الطريقة تختلف الحال بين صلاح الدين والدنيا فيما يستعمل من هذه الأسماء.

[وصف اللُّطف بأنه أصلح يستعمل مقيدًا عند القاضي]

فأما وصف اللُّطف بأنه أصلح فلا يستعمل إلا مقيدًا، بأن يقال: إنه أصلح الأشياء للمكلّف في باب الدين، أو الأصلح له فيما كلّف، إلى ما شاكل ذلك.

[شُــبهة]

فإن قال: وكيف يجوز أن يستعمل ذلك، ومن قولكم: إن اللُّطف لا يجوز أن يقع فيه تزايد وتفاضل؛ لأنه الذي يختار عنده الواجب ـ ولا شيء مما يختار عنده ذلك الواجب إلا وهو < . . . . . >[١]، وغير فاضل عليه في هذا الوجه، فلا يجوز أن تقيِّدوا بذلك الزيادة على الأصلح في باب الدنيا؛ لأنكم بالتقييد الذي أوردتموه قد أخرجتم مصالح الدنيا من جملته.

قيل له إنّا متى قلنا: إنه يجب عليه تعالى أن يفعل < . . . . . >[١] يعرض بذلك < . . . . . >[١] في الوجه الذي يكون صلاحه عليه، لبطل بذلك قول مَن يقول: إنه تعالى قد يقتصر بالمكلّف على أصلح فوقه ما هو أصلح منه، أو يجوز أن يفعل ما في المعلوم أصلح منه. فهذا هو الغرض، ومتى فهم الغرض بالمقالة لم يبقَ من بعد إلا المنازعة في العبارة؛ فإما أن يقال فيها: إنها اصطلاحية أو مستعملة على وجه المجاز.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال أبو هاشم، رحمه الله، قد يُراد بذلك أنه أصلح للعبد من مصالح الدنيا ومنافعها؛ نحو أن يعلم من حال المكلّف أنه متى أعطي دينارًا يؤمن، ومتى أعطي الصحة والسلامة يعظم نفعه بهما عاجلًا حتى يكونا آثَر عنده من الأمور العظيمة، لكنه يؤمن عندهما: فيقال في الدينار إنه أصلح من الصحة والسلامة. ومتى قيل: إنه أصلح في باب الدين فإنما يُراد به أنه في باب الدين

---

(١) مطموس بالأصل.

هو أصلح من سائر ما ذكرناه في باب الدنيا. فيكون ما أوردناه كالمقدّر في الكلام وإن كان محذوفًا.

وقد يجوز، متى خصصت الأصلح في شيء دون شيء، أن يكون أحد اللطفين أصلح من لطف آخر إذا كان أحدهما لطفًا في الواجبات، والآخر في النفل؛ أو أحدهما لطفًا فيما تركه كبير، والآخر لطف فيما تركه صغير، أو يكون أحدهما في طاعات كثيرة، والآخر في طاعة واحدة؛ أو أحدهما لطف على وجه تختار عنده لا محالة الواجبات، والآخر يقوِّي الدواعي، والمعلوم أنه لا يختاره المكلّف. فأما إطلاق ذلك في لطفين في طاعة واحدة أو طاعات مخصوصة، فممتنع؛ لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر ألبَتَّة في الوجوه التي ذكرناها.

فصل في وصف اللُّطف في القبيح بأنه مفسدة، واستفساد، وما يتصل بذلك

اعلم أن ما يختار عنده القبيح أو الامتناع من الواجب؛ قد بيَّنَّا أنه على وجه التقييد يُوصَف بأنه لطف في القبيح، من حيث يختار عنده ذلك ولأجله، أو يكون المكلّف إلى اختيار ذلك أقرب. وما هذا حاله لا يجوز من الله تعالى أن يفعله بالمكلّف، لأنه قبيح. وقد دلَّ الدليل على أنه تعالى ميَّزه عن ذلك. وسنبيِّن من بعد الدلالة على قبحه وعلى وجوب اللطف. وإنما الغرض في هذا الموضع بيان معاني العبارات لتكون توطئة للمناظر في الكتاب، فيفهم عنده الأغراض. وما هذا حاله يُوصَف بأنه مفسدة من حيث كانت مَضَرَّة في باب الدين؛ ويُوصَف بأنه فساد لهذا الوجه. ولا يستعمل ذلك فيه إلا إذا كان قبيحًا، لأن هذه اللفظة من حيث اللغة تفيد ذلك؛ فلا يكاد يقال في الضرر إذا حَسُن إنه فساد ومفسدة، لأنه لو استعمل ذلك فيه على الحقيقة لوجب في فاعله أن يُوصَف بأنه مفسد ومن المفسدين، ولوجب أن يستعمل فيه تعالى إذا فعل فيه الذّمّ والعقاب، وفينا إذا وضعنا الذّمّ في موضعه، أو تناولنا الوديعة والدين من المستحق عليه ذلك. ويفارق ذلك في بابه لقوله إصلاح ومصلحة؛ لأنهما يستعملان في النفع، كان حسنًا أم قبيحًا؛ وليس كذلك الحال في الفساد. فأما وصف ذلك لو وقع منه تعالى بأنه استفساد، فبيِّن. والفائدة فيه

أنه يختار عنده القبيح المؤدِّي إلى العقاب والضرر؛ حتى لا شيء يختار عنده ذلك أبلغ منه. فلو فعل ما هذا حاله لوجب وصفه بأنه استفساد، كما يُوصَف ما يفعله أحدنا بولده مما يصرفه < . . . . . >[١] وليس ذلك أبلغ منه بأنه استفساد، مما يُوصَف ضدّه بأنه استصلاح. فكذلك يجب وصف ما هذا حاله بأنه استفساد.

[الدعاء إلى الفساد]

فأما الدعاء إلى الفساد فالأمر به والتزيين له، فقد يسمَّى استفسادًا وقد لا يسمى بذلك. فمتى كان المعلوم منه أنه لا يؤثِّر في صرف من فِعل ذلك به عن طريقة الصلاح، لا يُوصَف بأنه استفساد؛ ومتى علم ذلك من حاله، وصف بهذه اللفظة. والحال فيه كالحال فيما قدَّمناه.

[كلُّ مَن قال في الاستفساد إنه الدعاء إلى الفساد فقد أخطأ عند القاضي]

وكل مَن قال في الاستفساد إنه الدعاء إلى الفساد بالقول فقد أخطأ من الوجه الذي بيَّنَّاه؛ لأننا لو سلَّمنا أنه استفساد لم يمنع ذلك من كون ما ذكرناه أيضًا استفسادًا، لمشاركتهما في الوجه الذي بيَّنَّاه، وعلى هذا الوجه يبعد أن يُقال في دعاء إبليس للأنبياء والمؤمنين في الفساد بأنه استفساد، لما لم يكن له تأثير ألبَتَّة، حتى إن وجوده كعدمه.

ويبعُد أن تطلق هذه اللفظة في فَقْد التمكين من الطاعة أو في المنع منها أو في الإلجاء إلى خلافها، وإن كان جميع ذلك قد يُوصَف بأنه فساد؛ لأن هذه الوجوه في هذا الباب بمنزلة وجوه التمكين في باب اللطف.

[يجوز أن يُقال فيما يختاره المُكَلَّف من القبائح الشرعية إنها مفسدة]

وقد يجوز أن يقال فيما يختاره المكلَّف من القبائح الشرعية إنها مفسدة، وإنه اختار ما هو لطف في فساده، ولا يُوصَف تعالى بأنه مستفسد. وذلك لأنه تعالى قد منع منه بأشدّ منع يمكن، مع بيان التكليف، فلا يجوز أن يُضاف ذلك إليه على وجه. وتفارق إضافتنا اللُّطف الذي هو كالصلاة وغيرها إليه؛ لأنه جلَّ

---

(١) مطموس بالأصل.

ثناؤه من حيث أعان عليها ورغَّب وسهَّل جاز أن تُضاف إليه، فيقال إنها منه وإنه <فعل الأصلح> التكليف بها.

[شُــبهة]

فإن قال: <أفتقولون في العبد: إنه> استفسد نفسه بأن فعل <الأمور> التي هي ألطاف في غيرها من القبائح العقلية؟

[هذه الشُّبهة لا تصحّ على طريقة أبي علي وعلّة ذلك]

قيل له: إن هذه المسألة لا تصحّ على طريقة أبي علي، رحمه الله، لأنه يمنع في هذه القبائح أن تكون مفسدة، ويقول: إنما قبحت لأن تركها مصلحة على ما نبيِّنه بعد.

[هذه الشُّبهة تصحّ على طريقة أبي هاشم وعلّة ذلك]

وإنما تصحّ هذه المسألة على طريقة أبي هاشم، رحمه الله، لأنه يقول في شرب الخمر والرِّبا وغيرهما من القبائح الشرعية إنها مفسدة، فلا يمتنع أن نصِف فاعِلها بذلك، وإن كان يقلّ استعماله من حيث كان الأغلب في هذه التسمية أنها تُفيد الفساد إذا كان الفاعل قاصِدًا إليه، وبعيد من من مُرتَكِب هذه الكبائر أن يقصد بفِعلها فساد نفسه، فلذلك لا تُستَعمَل هذه اللفظة فيه.

فصل في أن اللُّطف قد يصحّ في النوافل كصحته في الواجبات، وما يتصل بذلك

اعلم أن الذي بيَّنّاه من معنى اللُّطف وحقيقته يبيِّن صحة دخوله في الأمرين؛ وذلك لأنه كما لا يمتنع أن يعلم من حال المكلّف، عند أمر حادِث، أن يختار الواجب من ردّ الوديعة وقضاء الدَّين، ولولاه كان لا يختارهما، فكذلك لا يمتنع أن يُعلَم من حاله عند بعض الحوادث[1] أنه يختار الإحسان إلى الناس والتفضّل عليهم بالإنعام على وجه لولاه كان لا يختار. فلا فرق بين مَن منع من دخول ذلك في النوافل، أو منع من صحته في الواجبات. ولا فرق

(١) هذه الحوادث هي الألطاف.

بين مَن قال ذلك وبين مَن قال: إن سائر الدواعي أو بعضها إنما يصحّ في الواجب دون النافلة. فإذا بَطُل ذلك بما نجده من أحوالنا، <ظهر> لك <القول> فيما ذكرناه. ولا فرق أيضًا بين مَن قال ذلك وبين مَن يقول: إن اللُّطف إنما يقع في <بعض> الواجبات دون بعض. وهذه مما يبيِّن أن الحال في ذلك موقوف على الدليل. فما ثبت بالدليل ذلك فيه قِطع به، وما عداه يتوقف فيه.

[السمع يفصّل والعقل يجمل]

وإنما يكشف عن ذلك في التفصيل السمع، لأن العقل إنما يدلّ على الجملة فيه دون التفصيل. وسنبيِّن من بعد أن هذا اللُّطف في باب الوجوب على الله تعالى بمنزلة الألطاف في الواجبات، ونبيِّن الفرق بين ما يكون من فعله تعالى ومُفارقته لما يكون من فِعلنا في ذلك.

فصل في أنواع اللُّطف وما يتفق فيه ويختلف، وما يكون من فِعله تعالى، ومُفارقته لِما يكون من فِعل غيره

[انقسام اللُّطف إلى ثلاثة أنواع]

اعلم أن اللُّطف ينقسم إلى وجوه ثلاثة: أحدها ما يكون من فِعْله تعالى، والثاني ما يكون من فِعْل المكلّف الذي اللُّطف له. والثالث ما يكون من غير فِعل الله تعالى وغير فِعْل المكلّف. فأما الذي يكون من فِعْله سبحانه: فإن كان مفعولًا مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه، فإنه لا يكون واجبًا ولا يُوصَف بذلك. وما يفعله تعالى بعد حال تكليف الفعل الذي هو لُطف فيه، فإنه واجب فعله عليه تعالى. وكذلك القول في التمكين ووجوبه، فاعتبرهما اعتبارًا واحدًا.

وما يُضام[1] التكليف إذا كان مما يصحّ أن يتأخر، فلو تأخر لدخل في أن يكون واجبًا، وما يتأخر لو فعل مع التكليف، لخرج عن أن يكون واجبًا. ومن حقه أن يكون معلومًا لمَن هو لطف له قبل إيجاده الفعل الذي هو لطف له، أو

---

(١) أي يجتمع.

أن يكون ممكنًا من أن يعلمه، وإنما يُؤتَى في أن لا يعلمه من سوء اختياره.

[ما حكاه أبو هاشم عن أبي علي]

وقد حكى أبو هاشم عن أبي علي رحمهما الله أنه كان لا يمنع من أن اللُّطف < . . . . . >[١] ما هذا حاله، ويستدلّ على ذلك المنع الوارد، بأن الله تعالى هو الذي يلطف لعباده دون غيره، وبأن الرغبة في اللُّطف إليه سبحانه تقع دون غيره، فأبطل ذلك رحمه الله بأن العبد إذا جاز أن ينفع غيره في باب الدنيا وفي باب الدِّين من جهة الأمر، فهلَّا جاز أن يفعل ما يكون لطفًا لغيره؟

ومما يبيِّن ذلك أن العبد قد يجوز أن يمكِّن غيره من فِعْل ما كلّف بالآلات[٢]، ويحلّ ذلك محل التمكين الواقع من فعله. فكذلك القول في الألطاف. وكما لا تبطل الرغبة إلى الله تعالى في التماس التمكين والمعونة، فكذلك القول في اللّطف. ويبيِّن ذلك أنهما قد جوّزا في فعل العبد أن يكون مفسدة لغيره، فما الذي يمنع أن يكون مصلحة لغيره؟ فإذا جاز في العبد أن يبعث غيره بالقول على فِعل ما كلّف، فما الذين يمنع أن يبعثه على ذلك بالفعل فيكون لطفًا؟ لكنّا قد بيَّنَّا من قبل أنه لا يطلق القول في العبد أنه يلطف للمكلّف، وأن إطلاق ذلك متوجّه إلى القديم تعالى.

[اعتذار أبي هاشم عمّا حكاه عن أبي علي وتبرير مقالته]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله معتذرًا في هذه المقالة التي حكاها عن أبي علي رحمه الله: إنما ذكر ذلك على طريق <البور>[٣] لا على سبيل الاعتقاد لِما رأى فساده واضحًا.

فأما أن يكون لطفًا من جهة الظن فيجب أن يكون اللُّطف فيه نفس الظن لا الشيء بعينه. ولذلك يجوز أن يكون المظنون على خلاف ما ظنّه ولا يؤثّر في ذلك كونه لطفًا. وهذا الباب مما لا مدخل له فيما يفعله تعالى. ومن حقه

---

(١) مطموس بالأصل.
(٢) المراد أن يمكن غيره بالآلات.
(٣) من معاني البور الاختبار.

أن يكون بينه وبين الفعل الذي هو لطف فيه تعلّق ومناسبة، حتى يكون بأن يكون لطفًا فيه أولى منه أن يكون لطفًا في غيره؛ لأنه لولا التعلّق الذي بينهما لم يكن يصحّ هذا < . . . . . . >[١] فكما لا يجب في < . . . . . >[١] أن يكون كذلك إلى فعل < . . . . . . >[١] من دون غير الأدلة، يعمّه من الحكم ما ليس بغيره فكذلك القول فيما ذكرناه يبيِّن ذلك أن تعلّقه به يؤثِّر فيه حتى يصير جهة في وجوبه؛ وربما يصير جهة في حُسنه. فلولا أن بينهما اختصاصًا لم يكن ليصحّ ذلك فيه.

[علّة ما قاله أبو هاشم]

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله [يجب فيه أن يكون مدركًا أو في حكم المدرك]؛ لأنه رأى أن الواجبات على المكلّف من حقها عند الحدوث أن تكون مدركة فتميّزها بالإدراك من غيرها، أو تكون بهذه المنزلة في أن الإنسان يجد ما ناله بفعلها من المشقّة، فيميّزها لذلك ولغيره من الوجوه من غيرها. فحُكم أن اللُّطف يجب أن يكون هذا حاله لتصحّ بينهما المناسبة على هذا الحدّ. ولهذه الجملة قال في النوافل الشرعية إنها ألطاف في أمثالها من الواجبات، ومنع من إثبات نفل لا نظير له في الواجبات في جملته أو في تفاصيله. ومن حق هذا اللُّطف أن لا يكون إلا حُسنًا على ما تقدَّم القول فيه؛ لأنه إذا كان لا بدَّ من أن يفعله تعالى فيجب أن تنتفي عنه صفة القُبْح التي لا تثبت في أفعاله تعالى. ومن حقه أن يكون واجبًا، إذا تأخر عن حال التكليف من حيث إن التكليف السابق يجري مجرى وجوبه على ما نبيِّنه من بعد. فأما قيام غيره مقامه، أو دخول البدل فيه، فسنذكره من بعد. ومن حقه أن يقدم حال الفعل بوقت واحد، يتَّضح كونه داعيًا إليه. فأما تقدّمه بأوقات كثيرة، فقد اختلف فيه الشيخان رحمهما الله؛ وسنذكره في فصل مفرد. ومن حقه أن يكون متميِّزًا من وجوه التمكين، فلا يكون له مدخل في التمكّن به مما هو لطف فيه، وإنما يكون له حظ الدواعي إلى إيثاره على غيره.

---

(١) مطموس بالمواضع الثلاثة.

[خلاف أبي هاشم وأبي علي]

ولذلك منع أبو هاشم، رحمه الله، في زيادة الشهوة وتغليظ المحبة بها أن تكون مفسدة، لأن لها عنده حظًّا في وجه من وجوه التمكين؛ ولم يكن لها < . . . . . >[١] ذلك عند أبي علي، فكان عُذره، ومنع منها.

[علّة منع أبي هاشم ومخالفته لأبي علي]

ومن حقه أن لا يكون مضمّنًا أو مستقبلًا لحال الفعل؛ بل يجب أن يكون حاصلًا أو في حكم الحاصل قبل حال وجوده. ولذلك منع أبو هاشم رحمه الله تعالى التكليف المستقبل ممَّن يعلم أنه يؤمن أن يكون لطفًا في التكليف الحاضر؛ كما منع أن يكون التكليف الماضي لطفًا للمستقبل، وجعل كل ذلك داخلًا في التمكين والتكليف المبتدأ دون الألطاف، وإن كان أبو علي، رحمه الله، قد خالف في بعض ذلك على ما بيَّنَّاه في تكليف مَن يعلم أنه يكفر.

وأما ما يكون لطفًا من فعل غيره سبحانه وغير المكلّف، فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أنه يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف، وفي الوقت الذي هو لطف، فيحسن لأجل ذلك أن يكلّف تعالى الفعل الذي هو لطف فيه. ومتى لم يكن هذا حاله صحَّ التكليف. هذا إذا لم يكن له بدل من فعله تعالى يسدّ مسدّه. فلا يمتنع أن يكلّف تعالى ويلطف بفعله، وتكون الشروط فيه ما قدّمناه. ونحن نذكر، من بعد، الكلام فيما يجوز البدل فيه وفيما لا يجوز.

[موافقة الشيخين على المسألة]

فأما ما يكون من ذلك لطفًا من فعل نفس المكلّف؛ فمن حقه إذا كان لطفًا في واجب أن يكون بمنزلته في الوجوب؛ وإن كان لطفًا في النفل فهو بمنزلته. ولا خلاف بين الشيخين[٢]، رحمهما الله، في ذلك. وإنما يختلفان فيما يكون من فعل العبد مفسدة، على ما نبيِّنه من بعد في فصل مفرد.

---

(١) مطموس بالأصل.

(٢) أي: أبو علي الجبَّائي وأبو هاشم.

واعلم أن اللُّطف يجب أن يكون مؤثِّرًا مرة في جملة الفعل المتعبّد به، ومرة في كل جزء منه، ومرة في الأمرين. فإذا كانت العبادة مما الشرط في كونها واقعة على الوجه الذي يجب ويحسن عليه أن تكون < . . . . . >[١] ولا يؤثِّر إلا فيها؛ لأن كل جزء منها وجوده كعدمه في أنه لا مدخل له في التعبّد، فيصير في هذا الوجه < . . . . . >[١] متناولة العبادة في أنه لا مدخل للطف فيه < . . . . . >[١] ولا مدخل له في جملته، وأن يكون بمنزلة < . . . . . >[١] وسائر العبادات الواقعة < . . . . . >[١] وقد يجوز أن يدخل في جملتها وفي آحادها، إما على الجمع أو على البدل؛ لأن كل جزء من الصلاة < . . . . . >[١] يكون بأدائه فاعلًا للواجب، فهو في هذا الوجه بمنزلة العبادات المتميزة. وإنما يعتبر < . . . . . >[١] جزءًا وغيره. وذلك يرجع إلى أمر سوى استحقاق الثواب به.

واعلم أن اللُّطف إذا كان من فعل < . . . . . >[١] العباد أيضًا، فربما كانت الجملة لطفًا دون كل جزء منه، وربما كان كل جزء منه لطفًا، وربما اجتمع الأمران فيه. وكذلك إذا كان من فعله تعالى. ولا يمتنع في كثير من الأفعال أن يكون وجه كونه لطفًا يتعلق بتمامه، فلا يكون لأوّله في ذلك حظ، ويكون وجه التعبّد به الوصول به إلى آخره، فيفارق ما حلَّ هذا المحل لما جملته يكون لطفًا على وجه لا يتميز آخره من أوّله.

فصل فيما يجوز دخوله البدل فيه من الألطاف، وما لا يجوز ذلك فيه

اعلم أن الأمر في ذلك موقوف على الدليل، لأنه كما لا ينكر في الواجب أن يكون له لطف وأن لا يكون له لطف؛ فكذلك لا يمتنع في لطفه أن يكون مما يختصّ فلا يقوم غيره مقامه، أو مما يقوم غيره مقامه. فمتى فُقِد هذا الدليل وجب التجويز، ومتى حصل الدليل فيه على أحد الوجهين قطع به. ولا دليل يدلّ في أفعاله تعالى على أحد الأمرين، فيجب أن يجوز فيه أحدهما. ولذلك قلنا: إن ما يفعله تعالى من الأغراض غير ممتنع قيام غيرها مقامها.

---

(١) ما بين الأقواس المعقوفة مطموس.

وعلى هذا الوجه يجوز في بعثة نبي مخصوص أنه كان يقوم غيره مقامه لو بعثه سبحانه < . . . . . >[١] المكلّف على ضربين: أحدهما يكون في باب العبادات، والآخر خارج عنها. فما خرج عنها فالبدل يجوز فيه على ما قدّمناه؛ وما كان عبادة، فإن البدل لا يجوز فيه على ما نذكره؛ وما يكون من فعل نفس المكلّف من العبادات، فإن البدل لا يجوز فيه من فعله تعالى. والدليل على ذلك: أنه لو كان في أفعالنا ما يقوم مقام الصلاة في كونه لطفًا لوجب أن يدلّ عليه تعالى، ولمّا صحَّ أن يلزمنا اعتقاد أنه ليس بواجب كالصلاة. فلما لزمنا أن نعتقد في سائر الأفعال التي لم نتعبَّد بها أنها على أصل الإباحة، فذلك يدلّ على أنه ليس فيها ما يقوم مقام الصلاة في هذا الوجه. وكذلك فلو كان في الكفَّارات الثلاث رابع يقوم مقامها لوجب فيه من البيان مثل ما يجب في نفس الكفَّارات، ولوجب أن يكون اعتقاد نفي وجوب الرابع مما يجوز كونه جهلًا، وهذا ظاهر الفساد. وكذلك القول في النوافل، إنّا لا نجوِّز أن يكون للطفها من النوافل بدل يقوم مقامها ولا يدلّ عليه ليفصل بينه وبين المُباح.

[شُبهة ما يُعبَد به تعالى]

فإن قال: أفتجوِّزون فيما يعبد به تعالى على الألطاف أن يكون له[٢] بدل من فعله تعالى؟ فإن جوَّزتم ذلك، فهل تجوِّزون في الكل أو البعض؟

قيل له: إنّا لا نجوِّز ذلك، من قِبَل أنه لو صحَّ إثبات بدل لها من فعله تعالى، لكان وجوب الصلاة علينا يكون مع تكامل شرائطه على وجه دون وجه. وقد وجب بالدليل اعتقاد وجوبها على كل وجه، حدث من قِبله تعالى ما قيل إنه بدلها أو لم يحدث. فلذلك لم يجز دخول البدل فيها. يبيِّن ذلك أن فروض الكفَّارات لما قام فعل البعض في الوجه الذي يكون عليه لطفًا، دلَّ تعالى عليه وبيَّن الفارق بينها وبين واجبات الألطاف. ولو كان مرض خالد يقوم مقام صلاة زيد في كونه لطفًا، لوجب < . . . . . >[١] من كونها واجبة عند حدوث هذا المرض، ولوجب أن يدلّ عليه لئلا يعتقد في وجوب < . . . . . >[١] أن يعتقد عليه.

---

(١) مطموس بالأصل.

(٢) له: أي لما يعبد به تعالى.

[شُبهة الصلاة]

فإن قيل: أفليس قد يؤدّي المكلّف الصلاة على وجه يقبح منه ويسقط؟ <وإذن> فقد قام القبيح في اللُّطف مقام الواجب، وكذلك القول في سائر العبادات، كالطهارة؟

قيل له: إنه غير ممتنع في اللُّطف أن يكون مشروطًا في كونه لطفًا بوقت مخصوص؛ فمتى كان خرج عن كونه لطفًا، وكما لا يمتنع ذلك في مثل ما علمناه من العبادات المعلقة بالأوقات، فكذلك غير ممتنع أن يكون مشروطًا بمكان، وغير ممتنع أن يكون الوجه في كونه لطفًا أن لا يكون لفعل، فمتى فعله خرج من كونه لطفًا. وهذه المعاصي متى فعلها المكلّف، خرج مثلها من أن يكون لطفًا على الوجه الواجب، نحو أن يتطهر بماء مغصوب، فيخرج التوضي[1] على الوجه الصحيح في تلك الحال من أن يكون لطفًا. وكذلك القول في سائر العبادات. فأما الصلاة فعلى طريقة مَن لا يجوِّزها، يجب أن نجيب فيها بما ذكرناه في سائر العبادات.

[شُبهة الطهارة]

فإن قال: إذا كان سقوط الطهارة بالتوضؤ بالماء المغصوب كسقوطها بالماء المُباح، فلِمَ قلتم: بأن هذا لطف وذلك ليس بلطف مع أن كل واحد منهما كصاحبه في أن صاحبه يسقط به كما يسقط هو بصاحبه، وفي أن الصلاة تجري مع كل واحد منهما على حدٍّ واحد؟

قيل له: لأنّا لو لم نقل ما قدّمناه لأدَّى إلى أن يكون مُخَيَّرًا بين واجب وقبيح، وذلك مما تُنافيه الحكمة، فإذن يجب أن يقال في الواجب منهما إنه اللطف، وفي القبيح منهما إنه مخرج لكون اللُّطف من أن يكون لطفًا[2]، فيكون فيه كالشرط في أنه لطف، ووجوده كالشرط في خروجه عن هذه الصفة.

---

(١) يقصد التوضؤ.

(٢) الأفضل مخرج اللطف من أن يكون لطفًا.

[شُبهة الشرط]

فإن قيل: قد جوَّزتم في سائر الألطاف التي تكون من فِعلكم أن لها أبدالًا على هذا الحدّ من فعله تعالى، وتكون كالشرط فيها، فكيف جاز لكم القطع على أنه لا بدل لها من فعله تعالى ؟ فإذا جاز في القبيح أن يجري مجرى الشرط فيما وصفتم، فهلَّا جاز في الحسن من فعله تعالى مثل هذه الطريقة؟

قيل له: إن الذي أثبتناه شرطًا في الألطاف من فعلنا لم نقطع بذلك فيه إلا بدلالة؛ لأن الذي يسقط به الفرض متى وجد من المكلّف ـ ولولاه لكان الفرض ثابتًا ـ لا بدَّ من أن يكون معلومًا له، ليصحّ أن يعرف عند فَقْده وجوب الفرض عليه، وعند وجوده سقوطه عنه. فلو كان بعض الفعل له تعالى يقوم مقام الواجب علينا لوجب أن يدلّ عليه، وكنّا نعلم سقوط الواجب عند وجوده، وثبوت وجوبه عند عدمه؛ وقد ثبت أن الحال بخلافه.

[شُبهة التوقّف]

فإن قال: جوِّزوا في مقدوره تعالى ما يقوم هذا المقام وإن لم يكن عليه دليل، وقولوا: إن الواجب على المكلّف أن يتوقف فيما هذا حاله، ولا يقدم على اعتقاد ويكون بمنزلة مَن ورد عليه الخطاب من الرسول، فيعتقد فيما يتناوله من الأحكام على الجملة ولا يعتقد دوامها؛ بل يقف في ذلك.

قيل له: إنما يجب التوقّف عند فَقْد الدليل، فأما عند ثبوته فلا وجه للتوقف. وقد بيَّنَّا أن الواجب علينا أن نعتقد في العبادات المضيقة(١) أنها لازمة لنا مع سلامة الأحوال، وإن وجد كل شيء أو عدم، فكيف يصحّ مع وجوب هذا الاعتقاد أن نجوِّز ما سألت عنه؟

[شُبهة العبادات المضيقة]

فإن قال: هلَّا قلتم إن في العبادات المضيقة ما يقوم في كونه لطفًا مقامه، وإن لم يجب أن يدل عليه؟

(١) يظهر أنه يريد بها العبادات الصعبة التي تُحدِث الضيق كالصوم مثلاً.

قيل له: لو جاز فيما يقوم مقامه أن لا يدلّ المكلّف عليه، لجاز في العبادة نفسها أن لا يدلّ عليهما لأن صفتها في الوجه الذي يجب لأجله تعريف المكلّف واحدة؛ فكيف يجب أن يبيِّن تعالى للمكلّف أحدهما دون الآخر.

[شُبهة الصفة]

فإن قيل: وما تلك الصفة التي لأجلها بيان اللطف؟

قيل له: إذا علم تعالى أن المكلّف عند هذا الفعل يؤدّي الواجبات العقلية ولولاها لم يؤدّها، وجب أن يعرف ذلك من حاله من حيث يجب وجوبه. فلو كان في الأفعال ما يقوم مقامه في كونه لطفًا، لكان إنما يقوم مقامه بأن يعلم مَن حاله أنه إن فعل بدلًا من هذا الفعل المخصوص، دعا المكلّف إلى أن يؤدِّي الواجبات العقلية على الوجه الذي يدعو فعله لهذا. وإذا كان إنما يقوم مقامه على هذا الوجه، فقد ثبت أن حاله في الوجه الذي يجب لأجله عليه، وفي الوجه الذي يجب عليه يجب على المكلّف تعريفه، كحال الآخر. فلا يجوز أن يخصّ بذلك أحدهما دون الآخر. وعلى هذه الطريقة خيَّر تعالى بين الأفعال في كبير العبادات كما تساوت في الوجه الذي ذكرناه. فلو كان غيرها يجري هذا المجرى، لوجب أن يقع التخيير فيها على الحدّ الذي وقع في هذه العبادات، فوجب بعضها على وجه التضييق.

[شُبهة اللُّطف من العبد لا يكون إلَّا واجبًا]

فإن قال: فيجب على هذا الموضوع القول بأن كل لطف من العبد لا يكون إلا واجبًا، وليس هذا من قولكم؛ لأن في الألطاف ما يكون نفلًا، كالنوافل الشرعية.

قيل له: إن الطاعة إذا علم من حالها أنها يختار عندها المكلّف بعض الواجبات العقلية أو الشرعية ـ ولولاها كان لا يختار ـ فلا بدَّ من القول بوجوبها. فأما إذا كانت لا تؤثِّر هذا التأثير ـ لكنها تسهِّل فعل الفرض وتزيد في دواعيه، من غير أن يعلم ذلك من حالته، وجب أن تكون نافلة؛ فيجب موقعها في كونها لطفًا يختلف التعبّد بها.

[شُبهة الواجب والندب]

فإن قال: فيجب أن تقطعوا فيما يكون لطفًا من فِعْل العبد، أنه لا يكون إلا واجبًا[١] أو ندبًا[٢].

قيل له: كذلك نقول، لأنه لا يجوز أن يعلم أن بعض أفعاله لطف في بعض، إلا على أحد الوجهين الذين ذكرناهما <ليكون> إما واجبًا وإما ندبًا.

[شُبهة ذبح البهائم]

فإن قال: أفتبيّن من قولكم إن ذبح البهائم من المُباح؟ وتقولون إنه لطف، وإنه لولا كونه لطفًا لما حَسُن منه تعالى إباحته، وتجعلون وجه حُسْن إباحته كونه لطفًا، كما تجعلون وجه وجوب الصلاة كونها لطفًا.

[كل فعل يقع من المكلّف إما واجبًا وإما ندبًا]

قيل له: كذلك نقول، ولا ينقض ذلك ما قدّمناه؛ لأن الذي عقدنا الباب عليه أن كل فعل يقع من المكلّف ويكون لطفًا في أفعاله، فلا بدَّ من أن يكون واجبًا وإما ندبًا.

فأما إذا كان ما يفعله لطفًا من فعل غيره، فغير ممتنع أن يكون مُباحًا؛ لأنه لا يجب على زيد أن يفعل ما هو مصلحة لعمرو، وإن وجب عليه أن يفعل ما هو مصلحة له. لأن الذي يكون لطفًا له من فعله إذا كان عنده يختار الواجب، فقد صار متضمنًا لأمرين: أحدهما اجتلاب منفعة، والآخر دفع مَضَرَّة

(١) الواجب: شرح القاضي عبد الجبار «الواجب» في بعض كتبه فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، استحقَّ الذَّمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ و٤١ و٦١٩). والملفت، أن القاضي قد تعرَّض للواجب في مواضع عديدة من كتبه. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣ و٢٤١؛ المغني ١٧/ ٢٥٠ (هذه الطبعة)).

(٢) النّدب: شرح القاضي «الندب» في بعض كتبه فقال: النّدب ما لا مدخل لاستحقاق الذّمّ به، مع أنه يستحق به المدح، هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وفي موضع آخر من «المغني»، يفصِّل القاضي الكلام عن الندب. راجع المغني ١٧/ ٢٣٥ (هذه الطبعة)).

مَن يسلم عنده من العقوبة، فيلزمه الإقدام على ذلك الفعل، كما يلزمه دفع المَضار عن نفسه. وكذلك ما يكون لطفًا على الوجه الآخر. وإنما يكون ندبًا لأنه يلتمس به مصالح نفسه. ويحسُن من الإنسان أن يجتلب المنافع بفعل يفعله، ويحصل له لأجل هذه الصفة حكم زائد على حُسنه. وليس كذلك ما يكون من فعله لطفًا لغيره، لأنه لا يجب عليه دفع المضارّ عن غيره، ولا يندب إلى اجتلاب المنافع لغيره ما لم يحصل به بها سرور، كما يحصل للوالد بالنفع الواصل إلى ولده. فلذلك لم يمتنع في اللُّطف الواقع منه أن يكون مُباحًا متى كان لُطفًا لغيره.

[شُبهة المُباح]

فإن قال: أفليس إذا كان مُباحًا فله أن لا يفعله فلا يقع اللُّطف الذي يجب حصوله؟

قيل له: إذا كان تعالى يعلم أنه لا يختاره، لم يكلِّفه مثل ذلك الفعل لعدله؛ وإنما يكلِّفه، متى علم أنه يختار ذلك. وقد يجوز، إن لم يختر، أن يفعل تعالى ما يقوم مقامه في كونه لطفًا؛ لأنه لا دليل فيما حلَّ هذا المحل على أنه لا بدل له في كونه لطفًا، كما دلَّت الدلالة على ذلك في العبادات.

[شُبهة المُكَلِّف والمُكَلَّف]

فإن قيل: أليس اللُّطف إذا كان من فعله تعالى وجب كوجوبه إذا كان من فعل المكلّف؟ وهلَّا وجب أيضًا متى كان من فعل غير الله وغير المكلَّف؟

قيل له: إن المكلّف يلزمه للتكليف السابق أن يلطف للمكلف، كما يلزمه أن يقدّره ويمكِّنه. وكذلك المكلّف يلزمه أن يجتلب منافع نفسه، إذا اقترن بها دفع المَضَرَّة على ما قدَّمناه. فلذلك وجب اللُّطف على المكلِّف والمكلَّف. فأما غير الله سبحانه فلا وجه يُوجِب عليه أن يلطف لغيره. فجاز في بعض أفعاله أن يكون لطفًا، وإن كان مُباحًا. ألا ترى أن الواحد منّا إذا أمر ولده بالتعلّم يلزمه أن يرفق به إذا قدَّر في ذلك أنه يتعلّم عنده[١]. ويلزم

(١) أي عند هذا الرفق.

الوالد - إذا كان عاقلًا - التوصّل إلى ذلك إذا كان له فيه نفع ودفع مضرَّة؟ وغير الوالد لا يلزمه أن يفعل بهذا الولد ما يقدر أنه أصلح له في باب التعلّم، وهذا ظاهر من باب الشاهِد.

[شُبهة فِعْل الغير]

فإن قيل: إذا جاز في فعل الغير أن يكون لطفًا، وإن كان مُباحًا، فجوِّزوا في فعله أن يكون لطفًا؛ وإن كان قبيحًا لمثل ما ذكرتموه من العلّة.

قيل له: إن كون الفعل داعيًا إلى فعل سواه لا يقتضي فيه أنه حسن. ولذلك نعلم أن الفعل قد يدعو إلى القبيح فيكون مفسدة، كما يدعو إلى الواجب فيكون لطفًا فيه. وهذا معلوم عند الاختيار. ولا فرق بين أن يُقال فيما يدعو إلى غيره إنه يجب أن يكون حسنًا، وبين ما يدعو غيره إليه. فإذا جاز فيما يدعو غيره إليه أن ينقسم إلى قبيح وحَسَن، فكذلك فيما يدعو إلى غيره. فإذا صحَّت هذه الجملة، وكان الوجه الذي من أجله نفينا <ما يفعله تعالى> من الألطاف أن يكون قبيحًا، والوجه الذي لأجله أوجبنا في اللُّطف إذا كان من فعل غير المكلّف أن يكون واجبًا أو ندبًا غير ثابت في فعل الغير، فما الذي يمنع أن يكون في أفعاله ما يصحّ ويعلم من حاله غيره أنه يختار عنده الواجب، فيكون ذلك في الصحة بمنزلة أن يكون مُباحًا، لكنّا لا نطلق على ما هذا حاله أنه لطف لِما فيه من الإيهام ونقيّد القول فيه تقييدًا.

[شُبهة الواجب]

فإن قال: فيجب في فعل الغير أن لا يكون لطفًا للمكلّف وهو واجب؛ لأنكم بيَّنتم بما تقدَّم من الكلام مُفارقة فِعْله لفِعل المكلّف والمكلَّف.

قيل له: إنما حكمنا بأنه مُفارِق للمكلِّف والمكلَّف في أنه لا يجب فيما هو لُطف من فعله أن يكون واجبًا، فيجب أن يكون مُباحًا، ولا يمنع ذلك من أن يكون فيه ما يكون واجبًا وندبًا، فكان فِعْل الغير على تصاريف أحواله قد يجوز أن يكون لطفًا، فلا دليل يُوجِب أنه لا يكون لطفًا إلا إذا وقع على وجه مخصوص. وليس كذلك من فِعْل المكلّف، لأنه لا يكون لطفًا إلا على وجهين: أحدهما بأن يكون واجبًا، والآخر بأن يكون ندبًا؛ فأما فِعْل المكلّف

فلا يكون لطفًا إلا على وجه واحد، وهو أن يكون واجبًا، فاعتبره الجميع على هذا الوجه. هذا إذا كان ذلك اللُّطف يفعله وقد تقدّم التكليف. فأما إذا كان معه فقد قدَّمنا القول فيه.

[شُبهة المُستَقْبل]

فإن قال: فيجب أن يجوز في فعل العبد، ولما كلّف، أن يكون لُطفًا في تكليف مستقبل، ويكون ذلك الفعل مُباحًا أو قبيحًا، ويجري في بابه مجرى فعل الغير.

قيل له: إنما يتمّ هذ السؤال على مذهب مَن يقول في اللطف: إنه يتقدَّم حال الطاعة بأوقات كثيرة. والجواب أنه لا دليل يُوجِب فيما هذا حاله أن يكون على صفة < . . . . . >[1] صفة، فيجب أن يجري مجرى فِعْل الغير فيما قدَّمناه من الوجوه.

[شُبهة المُباح]

فإن قال: فهو بيِّن في بعض ما يفعله تعالى مثل التكليف من الألطاف أن يكون في حُكم المُباح.

قيل له: لا يصحّ ذلك؛ لأنه إذا فعله تعالى لنفع المكلّف، فقد حصل له صفة زائدة على المباح؛ فلا بدَّ من أن يكون تفضّلًا وله حُكم الندب؟ أو يكون واجبًا من فعله إذا تأخر عن حال التكليف.

[شُبهة الآلام]

فإن قال: خبِّرونا عمّا يفعله سبحانه من اللُّطف إذا كان من باب الآلام. أتجوِّزون في بدله أن يكون من باب الملاذ، أم لا تجوِّزون ذلك؟ فإن جوَّزتموه، فكيف يحسُن أن يؤلم مع جواز الغناء عنه في التكليف؟ وإن منعتم منه فقد حكمتم في فِعلين، حالهما في أنهما يدعوان المكلّف إلى الواجب على سواء، أن أحدهما لطف دون الآخر ويحسن دونه.

---

(١) مطموس بالأصل.

قيل له: إن الصحيح عندنا أنه يجوز أن يفعل تعالى المَلاذ بدلًا من الآلام إذا كانت الحال ما سألت عنه للعلَّة التي ذكرتها في سياق كلامك، لأن الغرض من المكلِّف أن يلطف للمكلَّف، فإذا علم أنه إن رزقه مالًا فعل الواجب على الحدّ الذي يفعله إذا أمرضه، فلا فرق في الوجه الذي يجب هذا اللُّطف عليه ويحسُن بين الأمرين(١).

[شُبهة العابِث]

فإن قال: إنه تعالى متى فعل الآلام صار كالعابِث بفِعلها، من حيث يقع الغنى عنها بالملاذ.

قيل له: إن الغرض الذي له يفعل تعالى الملاذ حاصل في الآلام، فلا فرق بين أن يقال فيها إنها تكون عبثًا لوقوع الغِنى بالملاذ عنها، وبين أن يُقال في الملاذ إنها تكون عبثًا لوقوع الغِنى بالآلام عنها.

[شُبهة الآلام تجري مجرى الظلم]

فإن قال: إن الآلام تجري مجرى الظلم إذا كانت الحال هذه.

قيل له: إنه تعالى بما يتضمنه عند فِعلها من الأغراض، تصير كأنها ليست بألم وكأنها لذّة، فكيف تكون ظلمًا(٢).

[شُبهة العِوَض]

فإن قال: إن العِوَض المستحق بالآلام نجلعه كأن لم يقع؛ ويحصل للذَّة مِزية للنفع الذي فيها؛ فيجب أن تكون بأن تفعل أولى، وأن يقبح منه تعالى والحال هذه أن يفعل الآلام.

قيل له: إن الذي ذكرته إنما يكون بحيث لو كان قدر العِوَض القدر الذي يقابل على حدّ الانتصاف، فيكون الجزء من اللذَّة يعادل الجزء من الآلام. فأما

---

(١) في الكلام تقديم وتأخير، وتقديره: فلا فرق بين الأمرين في الوجه الذي يجب هذا اللُّطف عليه ويحسن.

(٢) يعني أن العبرة بالغاية لا بالوسيلة.

إذا كان العِوَض أعظم فيصير بحيث يختار العقلاء على اختلاف أحوالهم تحمل الألم لأجله، فقد عادت الحال فيها إلى أنها بمنزلة اللذَّة لهذا الوجه؛ فيحسُن منه تعالى أن يفعلها بدلًا من اللذَّات كما يحسُن منه أن يفعل اللذَّات بدلًا منها.

[شُبهة اللَّذَّة]

فإن قيل: إن للَّذَّة مزية، وهي: أنها لو انفردت لكانت فضلًا وإحسانًا؛ ولو انفرد الألم لكان ظلمًا، فإذا تساويا في كونهما لطفًا، ففِعْل اللَّذَّة من الحكيم أولى.

قيل له: إن الأمر وإن كان كما قلته فلن يخرج الألم من أن يكون كاللَّذَّة بما يقابله من العوض العظيم، ويصير بمنزلة مُعاوَضَة أحدنا على ثوب بملكه وهو يساوي دينارًا بدينارين. إنه لا فرق عنده بين أن يُعاوِض عليه بدينارين وبين أن يتفضَّل عليه بدينارين.

[شُبهة العقل]

فإن قيل: إنكم بنيتم المسألة على أنها صحيحة وما أنكرتم من أسماء لها، لأنه يبعد في العقل أن يصلح العبد بالمَلاذ على الحدّ الذي يصلح بالآلام، سيما وقد قلتم في اللطف: إنه يناسب ما هو لُطف فيه ضربًا من المناسبة، وبعيد مساواة اللَّذَّة للألم في هذا الوجه.

قيل له: ليس الذي ذكرته بعيدًا. لأن الدواعي إلى الأفعال قد تختلف، ولذلك نجد العاقل قد يدعوه إلى الفعل الواحد الرغبة والرَّهبة، ويحلّ أحدهما عنده في هذا الوجه محل الآخر. فما الذي يمنع من أن يعلم من حال العبد أنه أقرب إلى التوبة والإنابة، متى وردت عليه الآلام فقلق منها وجزع عندها وخاف على نفسه عقيبها، وأن يكون هذا حاله إذا كثرت عليه نِعَمه تعالى، وأغناه ذلك عن الحاجة إلى القبائح، ويكون كل احد من الأمرين يقوم عنده مقام الآخر. وإذا لم يمتنع ذلك فالمسألة صحيحة، وما أجبنا به هو المطلوب وإن <خالف بعضهم> في هذا الباب، وظن أن للذَّة مِزية من حيث كونها لُطفًا لظاهر أمرها.

[شُبهة الحدّ من الإمام]

فإن قال سائلًا في الكلام الأول: أليس إقامة الحدّ من الإمام تكون لطفًا ـ إما له أو لغيره ـ وقد ضاعت هذه الألطاف، وبَطُلَت لفَقْد الإمام في هذا الزمان. وقد يجوز أيضًا في الإمام عندكم أن يعصى فلا يقيم الحدّ، لأن من قولكم إنه لا يجب أن يكون معصومًا، وتجوِّزون عليه الخطأ على وجه يظهر وعلى وجه لا يظهر. وهذا يُبطِل قولكم: بأنه لا بدَّ في اللُّطف من بدل؟

قيل له: إنه تعالى يعلم أحوال المكلّفين إلى آخر الأبد. فإذا صحَّ ذلك، وعلم في بعض الأزمان أنه لا إمام يحصل فيه، فغير ممتنع أن يقال إنه ليس في المكلّفين في ذلك الزمن من المعلوم من حاله في إقامة الحدّ أنه لطف له، ومتى كان في بعض الأزمان وأخطأ في إسقاط الحدّ فكمثل، وإذا لم يمتنع ذلك فقد سقط ما سألت عنه.

[شُبهة الإمام]

فإن قال: أليس كان الواجب عليه أن لا يخطىء فيُقيم الحدّ، ولو لم يكن لُطفًا لوجب أن يخرج من أن يكون واجبًا عليه؟

قيل له: إذا كان إنما يكون لطفًا لغيره، لم يمتنع أن يتغيَّر حال كونه لُطفًا بحسب الشرائط. فإذا كان المعلوم أنه على بعض الشرائط يكون فعله لطفًا لا مَحالة، وإذا تغيَّر الحال لم يكن لطفًا.

[خلاف أبي علي وأبي هاشم في حدّ الإمام]

واعلم أن شيخينا، رحمهما الله، قد اختلفا في ذلك. فمن قول أبي علي رحمه الله: إن إقامة الحدّ لُطف في باب الدين، ويقول في الجواب عمّا ذكرناه بأنه تعالى يفعل ما يقوم مقام إقامة الحدّ من الإمام؛ لأن ذلك الحدّ من فعل غيره فيه. فإذا كان كذلك، لم يمتنع أن يقوم مقامه ذلك القدر من الآلام أو الغموم إذا أنزلها تعالى به أو أحدها.

وأما أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول فيه: إنه من مصالح الدنيا لا من مصالح الدين؛ وذلك لأن عنده أن إقامة الحدّ إنما تردع عن الإقدام على مثل

ذلك الفعل خوفًا من مثل هذا الحدّ. ومتى تجنبت المعصية على هذا الوجه لم يستحق الثواب؛ لأنه يلزمه أن تترك القبيح لقُبحه لا لمخافة الحدّ فإذا كان كذلك لم يثبت أنه مصلحة في الدين. فلا يلزم متى لم يقع لفَقْد الإمام أو لمعصيته أن يفعل ما يقوم مقامه، لأن مصالح الدنيا ليست واجبة عليه تعالى، وإن ثبت أن فيها ما يكون صلاحًا في الدين.

[موافقة القاضي لأبي علي]

فالجواب ما قاله أبو علي، رحمه الله. وهذا الخلاف هو في كونه لطفًا للحدود، فأما في كونه لطفًا لنفس الإمام أو مَن يقوم مقامه، فلا خلاف بينهما في أنه من مصالح الدين فيجري مجرى العبادات في سائر الأحكام التي نذكره فيها.

[شُبهة اللُّطف في القبيح]

فإن قيل: أفتقولون إن اللُّطف في القبيح مما يدخل فيه البدل أو يمتنع، بمنزلة ما ذكرتموه من اللُّطف في الواجب؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن هذا الباب لا يقع في فعله تعالى لأنه مُنَزَّه عن فعل القبيح، وبيَّنَّا أن كل تكليف لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يفعله، فلا يكلّف مَن لا يصلح إلا عند قبيح من فعله، فلا مسألة علينا في أفعاله تعالى.

[شُبهة المَفسَدَة]

فإن قيل: هلَّا قلتم إنه تعالى يفعل ما يكون مفسدة لزيد، ويختار الكفر عنده إذا آمَن عنده خلق عظيم، ويكون وجه كونه صلاحًا مؤثرًا في كونه فسادًا؟

قيل له: إن مَن يذهب هذا المذهب ويجوِّزه على الله عزَّ وجلَّ يقول فيه: إنه يحسُن، ولا يجعل كونه فسادًا لزيد مؤثرًا في قُبحه، بل يعتبر أعمّ الأمرين في الفعل؛ فإذا كان هو الصلاح لم يعتدّ بالوجه الآخر ويحكم بحُسنه. وإذا قال: إنه تعالى يفعله على هذا الوجه لم يحصل مخالفًا لنا فيما قدّمناه؛ لأنه إنما جوَّز أن يفعل تعالى ما يحسُن دون ما يقبح؛ فينبغي أن نكلِّمه لا في هذا الأصل، لكن فيما هذا حاله من الفعل: هل يحسُن أو يقبح؟

ونحن نبيِّن أن وجه القبح قد حصل فيه؛ فلو كان صلاحًا لكل مكلّف لم يتغيَّر حاله فيما لا يقبح.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم في المفسدة]

فأما المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلف، فقد بيَّنَّا أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، يأباه، ويقول: لو كان في فعله ما يكون مفسدة < . . . . . >[1] وأن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يجوِّز ذلك ويقول: إنه تعالى إن عرفه في ذلك الفعل أنه مفسدة وأنه ضرر عليه، فالواجب عليه أن يتحرَّز منه ويلتمس دفع المَضَرَّة بتوقِّيه، كما يلزمه التماس مصالحه بالإقدام على العبادات. فيكون المكلّف قد أبى من قِبَل نفسه في ذلك لا من قِبَله تعالى. وسنذكر القول في ذلك في فصل مفرد.

فأما إذا كان من فعل غير المكلّف فإنه تعالى يستميح منه لا محالة، أو لا يكلّف من ذلك الفعل مفسدة في تكليفه، ويكون القول فيه كالقول في المنع مما كلّف، إنه تعالى إذا كلّف، فلا بدَّ من أن يُزيل منع المانعين لهذا المكلّف عمّا كلّفه. ومتى كان المعلوم أنه لا يمنع من ذلك فإنه لا يكلّف أصلًا، فعلى هذه الطريقة ينبغي أن يجري الكلام في الألطاف وأبدالها.

فصل في بيان ما يصحّ أن يدخل تحت التعبّد من اللُّطف والمفسدة، وما لا يصحّ فيه ذلك، وما يتصل به

اعلم أنه لا يجوز أن يتعبَّد سبحانه زيدًا بفِعل لكونه لطفًا لغيره فقط؛ لأنه يؤدّي إلى أن لا يكون له وجه وجوب، من حيث علم أنه لا يجب على زيد التماس مصالح غيره ودفع المَضارّ عنه، وإنما يجب ذلك عليه في نفسه. وما يتعبَّد به تعالى من هذا القبيل، فإنما يحسن أن يتعبَّد به لهذا الوجه. فإذا لم يثبت له هذا الوجه، لم يصحّ التعبّد به.

(١) مطموس بالأصل.

[شُبهة الأنبياء والأئمة]

فإن قال: فأنتم تقولون إنه تعالى قد تعبَّد الأنبياء بأداء الرسالة لِما للأمة فيه من المصلحة، وتعبّد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام لمثل هذه البغية[١]، وذلك ينقض ما قدَّمتم.

قيل له: إن أداء الرسالة وإن كان فيه صلاح الغير ففيه صلاح للمؤدي، فهو لطف له. ولولا أنه كذلك، لم يحسُن أن يكلّف. وإنما نريد بقولنا إنه لطف أن فيه مصلحة لها، وأنه يحصل فيه هذا المعنى أيضًا مع أنه لطف له. وكذلك القول فيما يقول به الإمام من العبادات المتعلقة بالغير.

[شُبهة التعريض]

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن يتعبَّد تعالى بالفعل لأجل الثواب إذا كان فيه لطف لغيره كما حَسُن منه تعالى أن يمرض المكلّف على طريقة التعريض[٢] إذا [كان] فيه لطف لغيره؟

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أنه لا يحسُن التعبّد بالفعل لأجل الثواب، لأنه إنما يستحق الثواب عليه لكونه على صفة تقتضي وجوبه أو كونه ندبًا؛ فما لم يحصل هذا الحكم للفعل، لم يستحق الثواب عليه. فلو وجب لأجل الثواب ـ والثواب لا يستحق إلا لتقدّم وجوبه ـ لأدَّى ذلك إلى تعلّق كل واحد منهما بالآخر، وذلك فاسد، وقد نقضنا القول من قبل. وذلك يقتضي صحة ما قدَّمناه من أن التعبّد به لا يحسُن إلا لوجه غير إيجابه لأجله. وكونه لطفًا للغير لا يقتضي ذلك فيه؛ لأن ما له يحسُن منه تعالى أن يُوجِبه إذا كان لُطفًا لغيره أنه يدفع به المَضَرَّة في الدين، ويجتلب به المصلحة. وهذا المعنى ليس بحاصل فيه إذا كان لطفًا لغيره. وقد ثبت أنه لا يجب على المرء فِعْل ما يدفع به الضرر عن غيره، أو يجتلب به منفعة له، فكيف يصحّ أن يُقال: إنه تعالى يتعبَّد بالفعل

(١) أي الغاية.

(٢) التعريض: هو تعريف الغير ما يصل به إلى النفع أو دفع الضرر مع أنه لولاه لم يتمكن من الوصول إليه قاصدًا بذلك إلى وصوله إليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

لهذا الوجه. فأما الآلام فهي واقعة من فِعْله تعالى فيه، فمتى تضمن العوض له صار نافعًا له بها، فلا يجب أن يكون لطفًا، بل قد يجوز أن يكون لطفًا لغيره، فيصير حالها إذا كانت لطفًا للغير كحالها إذا كانت لُطفًا له؛ لأن الذي لأجله يجب كونها لطفًا أن تخرج بذلك من كونها عبثًا؛ ولا فرق بين الوجهين في حصول هذا المعنى لها.

[شُبهة فِعْل الغير]

فإن قال: فقد قلتم فيما تقدَّم إن فِعْل الغير قد يكون لُطفًا للغير < . . . . . >[١].

قيل له: إنّا منعنا < . . . . . >[١] نقول: < . . . . . >[١] لأنه لُطف للغير فقط، ولم نمنع متى صحَّ كونه لُطفًا له أن يكون مع ذلك لُطفًا للغير. وقد جوَّزنا من قبل في المُباح وغيره أنه لا يمتنع كونه لُطفًا للغير، فكيف نمنع من ذلك في الواجب؟ وهذا ينفي زوال التناقض عن كلامنا. والكلام في أن الفعل لا يصحّ من جهة التعبّد من زيد، لأنه مفسدة للغير فقط، كالكلام فيما قدّمناه؛ لأن القبيح يجب أن لا يفعله المكلّف وأن يتحرَّز من وجوده. ولا يجوز أن يجب ذلك عليه لدفع الضرر عن الغير؛ ولا يجوز أيضًا أن يجب لمكان الثواب فقط على ما بيَّنَّا. وذلك يبين أنه كاللُّطف فيما قدَّمناه.

فأما تعبّده تعالى المكلّف بالفعل لأنه مصلحة ولُطف في الواجبات فغير ممتنع، بل هو للواجب في الشرعيات كلها؛ لأنَّا قد بيَّنَّا من قبل أن المكلّف لا يجوز أن يُوجِب الفعل إلا وله وجه وجوب.

[الواجبات على ضربين عند القاضي]

وقد بيَّنَّا أن الواجبات على ضربين: أحدهما يحدث لصفة تخصّه، وينقسم إلى قسمين: أحدهما: الصفة المقتضية لوجوبه؛ ترجع إليه نحو ردّ الوديعة والإنصاف وشكر النعمة؛ والآخر يرجع إلى ما ينبغي به، وهو ما يجب لأنه

---

(١) مطموس في المواضع الثلاثة.

ترك لقبيح معيّن. وذلك فيه يحلّ محلّ صفة تخصّه. والواجبات العقلية على هذا النحو يجري أكثرها. والثاني: يجب لكونه لُطفًا؛ فهو وإن وجب لصفة تخصّه، فلا بدَّ من اعتبار صفته بغيره وهو الأمر الذي هو لُطف فيه. فمتى كان هذا حاله وجب. وهذا على ضربين: أحدهما نعلمه عقلًا كالنظر والمعرفة، والآخر لا نعلمه إلا بالسمع كالصلاة وغيرها. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يمتنع وجوب الفعل، لأن اللُّطف به يتم فيكون كالشرط فيه أو المقدّمة له، فيكون وجوبه لهذا الوجه. لكن هذا الوجه لمّا لم ينفصل من كونه لُطفًا؛ لم يعُد قَسَمًا بائنًا.

[لا خلاف بين أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

ولا خلاف بين شيخينا أبي علي وأبي هاشم رحمهما الله في هذه الجملة، التي لخّصناها في الشُّبُهات < . . . . . >[١] هذا الحدّ أو بعضها.

[التوفيق بين كلام أبي علي وأبي هاشم]

فالذي يقوله أبو علي رحمه الله إنه لا يمتنع أن يجوز أن يتعبَّد تعالى في الشرعيات بواجب، إلا لأنه مصلحة. والذي يدلّ عليه كلام أبي هاشم، رحمه الله، أنه لا يمتنع أن يُوجِب لهذا الوجه، ولأنه ترك لمَفسَدَة. وهذا الخلاف بينهما كالتابع لخلاف آخر، وهو أنه رحمه الله يقول: لا يجوز في القبائح الشرعية أن تكون قبيحة لأنها مفسدة. وعند أبي هاشم رحمه الله لا يمتنع ذلك فيها. وكما يصحّ عنده أنه قد يقبح لكونه مفسدة، جاز أن يحكم بوجوب تركه لأنه منع من المفسدة. ولما لما يجز ذلك عند أبي علي رحمه الله، منع من هذا الوجه.

[علَّة المنع عند أبي علي]

واعتلَّ رحمه الله في المنع من ذلك بأنه لو كان شُرْب الخمر وغيرها من القبائح مفسدة لوجب فيمن علم تعالى من حاله أنه يقدم عليه أن يمنعه منه:

(١) مطموس بالأصل.

لأن الواجب على المكلِّف تعالى إزاحة علّة المكلَّف بفعل اللُّطف وبإزالة المفسدة. فلما صحَّ أنه تعالى لم يمنع من ذلك علِم أنه لم يقبح[١] لهذه العلة. يبيِّن هذا أنه لو كان مفسدة في تكليف الغير، لوجب عليه تعالى أن يمنع منه لئلا يقع ما هو مفسدة في تكليفه. وما هو فساد في تكليف غيره وفساد في تكليفه سواء في هذه القضية. فكيف يجب أن يمنع تعالى من أحدهما دون الآخر؟

[كلام أبي علي في دعاء إبليس لو كان مفسدة]

وعلى هذا الوجه قال رحمه الله: لو كان دعاء إبليس مفسدة لواحد من المكلّفين؛ لوجب عليه تعالى أن يمنع منه لكي يكون مُزيحًا لعلّة ذلك المكلّف. فقطع لهذ الوجه على أن كل مَن يفسد عند دعائه قد كان يفسد لو لم يكن الدعاء منه. ويبيِّن ذلك أن المنع من المفسدة يجري مجرى رفع الموانع عن المكلَّف في وجوبه على المكلَّفين، كما أن اللُّطف والمصلحة يجريان مجرى التخلية والتمكين في وجوبهما على المكلّف. فكما يجب عليه تعالى أن يمنع الغير من منع هذا المكلّف مما كلّف، فكذلك يجب عليه أن يمنعه مما هو مفسدة له.

[فصل أبي علي بين المفسدة والمصلحة]

وفصَل رحمه الله بين المفسدة والمصالحة بأن قال: إنه لا يمتنع أن لا يكون الفعل صلاحًا، إلا إذا وقع من فعل المكلّف على وجه مخصوص. فلا يصحّ أن يقال لو كان مصلحة، والمعلوم أن المكلّف لا يختار، لوجب أن يُلجِئه تعالى إليه؛ لأن الوجه الذي عليهيكون مصلحة هو أن يقع باختياره والإلجاء يؤثِّر فيه، فيصير كأنه لم يقع فتفوت المصلحة، وليس كذلك ما هو مفسدة؛ لأن الفساد يتعلق بوقوعه. فإذا منع تعالى منه لم يقع؛ كما إذا امتنع هو منه لم يقع، فيزول الفساد في الوجهين على حدٍّ واحد.

---

(١) أي شرب الخمر.

[ما زاده أبو هاشم على كلام أبي علي]

وزاد أبو هاشم رحمه الله في العبادات على هذه الجملة بأن قال: جوّزوا أن تكون الصلاة مصلحة، وتركها مفسدة؛ فيجتمع كِلا الأمرين فيها، فلذلك لا يمتنع تعالى[1] من تركها.

[جواب لأبي هاشم]

وأجاب عن ذلك بأنه تعالى كان يجب فيمن يعلم أنه لا يصلي أن يمنعه من ترك الصلاة، لكي لا يقع من الفسادين أحدهما، وهو ما الصلاة لطف فيه؛ لأنه إذا صحَّ أن يفسد من وجهين أحدهما يؤدّي إليه إن لم يصلّ وله أجْر يؤدّي إليه تركه الصلاة، ويصحّ من المكلّف إزالة أحد الوجهين، فيجب أن يفعله. وذكر أيضًا بأن هذه الطريقة فاسدة، لأن فيها ضمّ ما ليس بعلّة إلى ما هو علّة؛ لأن كونها واجبة لا بكونها مصلحة، إذا ثبت، ثبت لأجله قُبْح تركها. فالقول بأنه يقبُح لأمر آخر يُوجِب ما ذكرناه من الفساد.

[مقالة أبي هاشم في التعبّديات]

والذي ذكره رحمه الله في التعبّديات: أنه لا يمتنع أن يقبح الفعل من جهة الشرع لأنه مفسدة، وأوجب في قبح شرب الخمر والرِّبا ذلك. وبيَّن رحمه الله أنه لا يجب على القديم تعالى فيمن يعلم أنه سيقدم عليه[2] أن يمنعه منه؛ لأنه تعالى إذا بيَّن للمكلَّف أن ذلك مفسدة، وأن له في التحرّز منه ثوابًا، وجب عليه الامتناع. فمتى لم يمتنع فإنما أتى [ذلك] من قِبَل نفسه لا من قبل المكلّف. وإنما يجب عليه تعالى فيمن حلَّ هذا المحل أن يزيح علَّته فيه ليمكنه. فأما أن يلزمه أن يمنعه منه فمُحال. وشبّهه بمصالحه التي لو كانت من فعله تعالى لوجب عليه أن يفعلها. فإذا كانت من فِعْل نفس المكلّف خاصَّة، وجب عليه أن يمكّنه منها ويعرِّفه إيّاها؛ لكي يلتمس هو مصالح نفسه بفعلها، ومتى أخلَّ بها من قِبَل نفسه ولو لم يفعل تعالى به ما

---

(١) أي لا يحول دون تركها وليس المراد لا ينهى عن الترك.

(٢) أي على القبيح.

يكون مصلحة من فِعْله تعالى، لكان قد أتى من قِبَل المكلف. وكذلك القول في المفسدة.

[جواب لأبي علي]

وأجاب رحمه الله عمّا ذكرناه من قبل، بأن ما يكون مفسدة من فعل غيره إنما يجب عليه تعالى أن يمنعه منه؛ لأن الله تعالى هو الذي يقدر على إزالته. والعبد أيضًا يقدر على إزالته. ولو وجب عليه تعالى أن يُزيله لكان إنما يجب ذلك عليه لحظ العبد. وإذا كان العبد ممكَّنًا من ذلك، جاز من الله أن يتعبَّده به، ويصير ذلك في بابه بمنزلة ما يصحّ من العبد أن يمكن نفسه فيه من الأفعال. فلا يجب على الله تعالى أن يُمَكِّنه نحو الآلات[١] التي تمكنه أن يحصلها لنفسه. فعلى هذه الطريقة يجب إجراء القول في هذا الباب.

[إشكال للقاضي على كلام أبي علي]

فأما فرقه[٢]، رحمه الله، فيما ذهب إليه بين المفسدة والمصلحة، فإن كان في الوضوح لما ذكرناه، فقد يمكن أن يقال له: ما أنكرت أنّ تركه إنما يكون مفسدة متى فعله على طريقة الاختيار، لأن عنده أن المفسدة تتعلق بالترك الذي هو فعل مخصوص، كما أن المصلحة للصلاة تتعلق بالفعل المخصوص. وقد ثبت أن القبيح قد يصحّ إذا وقع على وجه، كما يجب الواجب لوقوعه على وجه؛ وأن لاختيار الفاعل تأثيرًا في كون الفعل واجبًا، وكذلك فله تأثير في كونه قبيحًا. فيجب على هذه القضية أن يلزمه الإلجاء إلى الصلاة؛ فمن المعلوم أنه لا يفعلها، أو يبطل ما قاله في وجوب منع تركها لو كانت مفسدة. فدار بحثنا على أنه يحسن منه تعالى أن يكلِّف < . . . . . >[٣] مَن يعلم أنه لا يفعلها أصلًا < . . . . . >[٣] يجب أن

(١) أي مثل ما تمكنه الآلات.
(٢) المراد تفرقته.
(٣) مطموس في الموضعين.

يحصل في هذا الباب أن الشرعيات على أضرب ثلاثة:

[الشرعيات على ثلاثة ضروب]

منها ما يجب لكونه مصلحة، ومتى قبح تركه فلأنه ترك للواجب. ومنه ما يقبح لأنه مفسدة، ومتى وجب تركه فلأنه ترك لقبيح. ومنها ما يرغب فيه لأنه مصلحة، ولا يدخل من المرغِّب إلا هذا الوجه الواحد؛ لأنه لا يؤثِّر من حيث كان ندبًا، في تركه، بل تركه في أحكام على ما يجب أن يكون عليه لو لم يكن هو ندبًا. ولا يصحّ في القبيح أن يكون تأثيره في تركه أن يكون ندبًا؛ بل متى كان له تأثير في تركه، فإنما يؤثِّر من جهة واحدة، وهو أن يكون واجبًا. وإلا ثبتت فيه هذه الأحكام التي ثبتت فيه، وإن لم يقبح تركه. ولم يدخل في الشرعيات أن فيها ما يكون من فعله لطفًا وتركه مفسدة؛ فيجتمع الأمران فيه، لأنه لم يثبت ذلك بالدليل، لا لأنه مُحال لو قامت الدلالة عليه.

[شُبهة ترك الصلاة بالزِّنا]

فإن قال: أليس لو ترك الصلاة بالزِّنا، لكان قد حصل فيه هذا الوجه؟

قيل له: إنما حصل في الترك كونه مفسدة من حيث كان زِنًا، لا من حيث كان تركًا للصلاة. والذي منعنا من ثبوته في الشرع أن يكون ترك المصلحة مفسدة من حيث كان تركًا لها، لا لصفة أخرى تخصّه متى حصل عليها قبح، سواء ترك به واجب أو لم يترك.

[شُـــبهة]

فإن قال: ميِّزوا أحد الوجهين اللذين قدّمتموهما من الآخر بما ينفصل به للناظر في الكتاب أحدهما من الآخر.

قيل له: متى كان الفعل الشرعي الواجب هو المعين المخصوص بشرائط فيجب أن يكون مصلحة، وتروكه[1] لا تكون مفسدة. وإنما يجب متى وجبت < . . . . . >[2]، ومتى كان الفعل القبيح هو المعين المخصوص بالشرائط،

---

(١) جمع ترك.

(٢) مطموس بالأصل.

فيجب أن يكون إنما يقبح لأنه مفسدة، وتركه متى وجب وجب لأنه منع منه. ولا تخرج الشرعيات ما يجب ويصحّ منها عن هذين الوجهين متى اعتبرته(١). فعلى هذه الجملة يجب في الصلاة أن تكون مصلحة لأنها المعينة المخصوصة بالشرائط المُشار بالوجوب إليها، ويكون لتركها الحكم الذي قدَّمناه. وكل ما حلَّ محل الصلاة في هذا الوجه فهذا حُكمه. فأما الوجه الثاني كمثل شرب الخمر وتناول الميتة، فإن الإشارة بالتحريم تقع إليهما، ويكون لتروكهما ذلك الحكم الذي قدَّمناه.

[شُبهة الاحتياج إلى دليل]

فإن قال: إن الذي ذكرتموه مما يحتاج إلى دليل، وفي جميعه خلاف، فيجب أن تدلّوا عليه.

قيل له: لو كانت الصلاة إنما تجب لأن تركها مفسدة، لا لأنها مصلحة؛ لوجب أن يُراعَى الترك دونها، فكان يجب أن لا تفترق الحال بين أن يفعل ذلك التَّرك بفعل الصلاة أو بغيرها، لأن في الوجهين جميعًا قد زال الفساد؛ وكان يجب متى فعل الصلاة في طهارة وانتفى بها ذلك الترك أن يكون حال المصالحة كحاله إذا فعلها بطهارة وبسائر الشرائط؛ لأن في الوجهين جميعًا لم يقع ذلك الترك الذي إنما وجبت الصلاة لكي يزول بها، وكان يجب لو لم يفعل الصلاة ولم يفعل الترك أن يكون حاله كحاله إذا فعل الصلاة ولم يفعل ذلك الترك، لأن في الوجهين جميعًا قد زال الفساد المتعلق بالترك. وكان يجب ما قاله أبو هاشم، رحمه الله، من أن يدل تعالى على الترك ويخصّه بصفة يبيِّن بها من غيره دون فعل الصلاة؛ لأنه على هذا الوجه لا معتبر للصلاة إلا من حيث كانت نافية لذلك الترك، فكان يجب لو وجب بقبح تركها أن يتقدَّمها أوّلًا العلم < . . . . . >(٢). فلما ثبت أن العلم المتقدّم في هذا الباب هو وجوبها، لم يتبع ذلك ما يعلم من حال تركها. ففي ذلك دلالة واضحة على ما ذكرناه من حالها.

(١) أي متى اعتبرت ما يجب ويصحّ من الشرعيّات.

(٢) مطموس بالأصل.

[شُبهة وجوب الصلاة]

فإن قال: على الوجه الأول إنما كان يجب أن يدل تعالى على الترك، لو كانت التروك التي هي تروك الصلاة مفترقة في هذه القضية؛ فأما إذا كانت كلها متساوية في أنها فساد لم يجب أن يدل تعالى على أمر معيّن فيها، وصار إقامته الدلالة على وجوب الصلاة كإقامة الدلالة على أنها[١] أجمع متساوية في كونها مفسدة.

قيل له: إن تروك الصلاة لا تكاد تنحصر بصفة؛ وما هذا حاله لا يجوز أن يتعيَّن بمفسدة، فلذلك أوجبنا لو كانت إنما تَجِب لأنها مُزيلة للمفسدة أن يعيّ تعالى تلك المفسدة بدليل مخصوص.

[شُبهة ترك الصلاة]

فإن قيل: هلَّا قلتم في ترك الصلاة إنه يقبح لأنه مفسدة، وإن كانت تَجِب لأنها مصلحة، ولِمَ اقتصرتم في قُبْح تركها من حيث كان منعًا مما هو مصلحة؟

قيل له: لأن الذي به عرفناه قبيحًا كونه تركًا للصلاة، وكل ما قبح لأنه ترك لغيره فوجه قُبحه أنه ترك للواجب؛ لأن في خروج متروكه من أن يكون واجبًا خروجه من أن يكون قبيحًا، وفي ثبوت وجوبه ثبوت كون هذا قبيحًا. فإذا صحَّ ذلك، فيجب أن يكون الذي دلَّ عليه أن تركها يقبُح لهذا الوجه. والذي سألت عنه لا دليل عليه، فلذلك لم يقل فيه.

[شُبهة جواز ترك الصلاة]

فإن قيل: فجوِّزوه وشكوا فيه إذا كان الذي <تفزعون>[٢] إليه هو فَقْد الدلالة.

---

(١) أي التروك. (٢) أي تلجؤون.

قيل له: إذا عدمت الدلالة فيه على ما ذكرته ـ ولا يعلم ذلك إلا من قِبَل الشرع ـ فيجب نفيه كما إذا لم تعلم الواجبات الشرعية إلا من قبل الشرع. فما عدمنا دليل وجوبه فيه نفينا وجوبه.

[شُبهة القُبْح والمفسدة]

فإن قال: إنما كان يتمّ ذلك لو كان لا يعرف قبحه إلا من هذا الوجه، فأما إذا قبح من وجه آخر، و<علمتم> قبحه من <ذلك> الوجه، فقبح من وجهين، لم يجب على المكلف أن يدلّ على الوجهين جميعًا، لأن أحدهما كالمغني عن الآخر، فجوّزوا كونه قبيحًا لأنه مفسدة.

قيل له: لو كان الأمر كما ذكرته لم يمنع في بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة، وإن لم تكن اللاة واجبة عليه كالحائض. وبُطلان ذلك يبيِّن أنه لا وجه في قبح تركه إلا ما ذكرناه. فلذلك يجب القطع على زوال قبحه لولا وجوب الصلاة. ولو كان الأمر كما ذكرته لكان اعتقاد المعتقد بأنه لا يقبح تركه لولا وجوب الصلاة اعتقادًا فاسدًا. وقد ثبت بالشرع أنه اعتقاد صحيح واجب.

وبعد، فلو كان تركه يقبُح لأنه مفسدة، فكان لا يمتنع في بعض المكلفين أن تلزمه الصلاة لأنها ترك المفسدة، وإن لم تكن لطفًا، وقد بيَّنّا من قبل فساد ذلك.

وبعد، فلا فرق بين مَن قال في تركها إنه لا بدَّ من أن يقبح لأنه مفسدة؛ وبين مَن قال فيها إنه لا بدَّ من أن تَجِب لأنه ترك لما هو مفسدة. وهذا يؤدِّي إلى أن وجوبها من وجهين كما أن قبح تركها من وجهين. ولو كان الأمر كذلك لوجب، كما دلَّ تعالى على وجوبها وشرائطها ليعلم به حال تركها، أن يدلّ تعالى على تركها وقبحه ليعلم حال وجوبها، وكان يؤدّي ذلك إلى أن يعلم كل واحد منهما بما يعرف هو به، وهذا بيِّن البُطلان.

[شُبهة شُرب الخمر]

فإن قال: فدلوّا على الوجه الثاني، وبيّنوا أن شُرب الخمر يقبح لأنه مفسدة، لا لأن تركه مصلحة.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم في الصلاة وشُرب الخمر]

وقد خالفكم فيه الشيخ أبو علي رحمه الله وقال فيه: إنه يقبح لأنه ترك لما هو صلاح للمكلّف، فأجراه مجرى تروك الصلاة < . . . . . >[1] ذِكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن شُرب الخمر لو لم يكن مفسدة لوجب أن يكون الغرض فِعْل الترك الذي هو الصلاح، فكان يجب ـ متى عدل عن ذلك الترك بأن شرب الخمر، أو أن ترك بترك آخر ـ أن تكون الحال واحدة فيما يستحقه من الثواب، بل كان يجب متى لم يفعل ذلك الترك أن يستحق العقاب، شرب الخمر أو لم يشربه؛ وكان يجب على مذاهبنا متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أصلًا أن يكون عقابه كعقاب مَن شربه؛ لأن في الحالتين جميعًا لم يقع ذلك الترك الذي هو الصلاح. على أنه كان يجب أن يبيِّن تعالى ذلك الترك الواجب على الحدّ الذي بين الصلاة، ليعرفه ويميِّزه من غيره، ويبغي بفِعله المصالح. فلما فقد ذلك، وثبت أنه تعالى بيَّنه وميَّزه من غيره، علم أن وجه قُبْحه أنه بنفسه مفسدة، وأن تركه متى وجب فإنه ترك القبيح.

وبعد، فإن السمع قد نبّه على ما ذكرناه لأنه أبان في الصلاة أنها تَجِب لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، فبيَّن وجه اللُّطف فيها، وأبان في شرب الخمر أنه يقبح لِما فيه من الصّدّ عن ذكر الله، فبيَّن وجه كونه لطفًا في القبيح. فإذا كان وجه وجوب أحدهما وقبح الآخر قد نبَّه السمع عليه ـ وطريق ذلك السمع ـ فلا وجه لمخالفة مَن خالف فيه. وسائر ما ذكرناه في وجوب الصلاة لأنها مصلحة يدلّ على ما ذكرناه في شرب الخمر، وأن وجه قُبحه أنه مفسدة. وما دللنا به على أن ترك الصلاة لا يقبح إلا لكونه تركًا للواجب فقط، يدل على أن ترك شرب الخمر لا يجب ـ لو وجب ـ إلا لأنه قبيح.

[شُبهة الوجوب والقبح]

فإن قال: فما قولكم في هذين التركين، أتقولون إن أحدهما يجب والآخر يقبح، أم لا؟

---

(١) مطموس بالأصل.

قيل له: كل فعل < . . . . . . >[١] مفارقة شرب الخمر إلا بفعل يفعله، فهو واجب عليه. فإذا أمكنه ذلك من دون فعل فلا دليل يدلّ على وجوب فعل عليه. ومَن قال إنه واجب والحال هذه، فهو مثبت لوجوب فعل من غير دليل. وكذلك القول في الصلاة، لأنه إذا لم يمكنه الإقدام عليها إلا بمفارقة فعل، أو لم يفعلها لفعله، فكذلك الفعل القبيح لا محالة. فأما على خلاف هذا الوجه فلا دليل عليه.

[شُبهة الإجماع]

فإن قال: قولوا إن الدليل على ذلك إجماعهم على أن ترك الصلاة لا يكون إلا قبيحًا، فإنه يجب على المكلّف ترك شرب الخمر، ولا دليل في السمع أقوى من الإجماع.

قيل له: إن الأمر كما ذكرته في كون الإجماع دلالة، لكنه إنما يثبت ما قلته متى صحَّ فيه معرفة غرض المجمعين، ولم يكن الاعتماد فيه على إطلاق عبارة محتملة. وعندنا أن غرضهم بقولهم إن ترك الصلاة قبيح في كل أوقاتها في أوّلها وآخرها ولا بدَّ من الواجب وأن لا يفعله. وهذا صحيح متى كان هو المراد. فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب. والكلام في ترك شرب الخمر وتأوّل ما أطلقوه في وجوبه كالقول فيما قدّمناه. واعلم أن التعبّد من جهة الشرع لا يجوز أن يُراد إلا على هذه الوجوه التي بيَّنَّاها؛ فلذلك قلنا إن وجوب الشيء سمعًا ينبيء عن وجه وجوبه، فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريقة العقل على ما ذكرناه أنه لا يجوز في الحكمة الإيجابية إلا على هذا الحدّ. وكذلك ثبوت قبح الشي من جهة السمع يقتضي العلم بوجه قبحه على ما بيَّنّاه. ولهذه الجملة يصحّ ما نقوله من أن السمع نفسه لا يُوجِب ولا يكون وجهًا لوجوبه، وإنما يكشف عن حال ما ورد فيه فيعلم من وصفه ما قدَّمناه في هذه الطريقة < . . . . . >[١]، إذا توهَّمت أن السمع مُغيِّر للعقل، لأنّا لما ذكرناه قد بيَّنّا أنه وارد بتفصيل هذه الجملة القائمة في العقل غير مخالف له.

---

(١) مطموس بالأصل.

[شُبهة الشرعيات]

فإن قيل: كيف يجوز أن تقطعوا في الشرعيات، قبيحها وواجبها، أنها لا تكون إلا على هذين الوجهين، وقد علمتم أن المعرفة بوجوب الصلاة واجبة من جهة الشرع لا بما ذكرتموه.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن ما لا يتم اللُّطف إلا به وجب كوجوبه. فإذا لم يصحّ من المكلّف أن يؤدّي الصلاة إلا بأن يعرفها بشروطها وأوصافها، وجب أن يفعل المعرفة ليتم من جهته ما هو لطف.

[شُبهة الطهارة]

فإن قال: يجب على هذا أن لا يقولوا في الطهارة إنها واجبة من حيث كانت لطفًا ولا في الأمور التي هي شروط في غيرها من الواجبات. قيل له: إنها إذا وجبت لكي يصحّ أداء الصلاة على الوجه الذي تكون عليه لطفًا، فيجب أن تكون بمنزلة المعرفة فيما قدَّمناه، ولا يُوجِب ذلك أن لا تكون واجبة أصلًا.

[شُبهة]

فإن قال: لو كانت واجبة، لوجب إذا حصل مظهرًا بفعل الغير أن يكون مُخِلًا بواجب.

قيل له: إن هذا أحد[1] ما يدلّ على أن وجوبها تبع لوجوب الصلاة. فالغرض أن يكون مؤدِّيًا للصلاة وهو متطهِّر؛ فإن حصل كذلك بفعل غيره سقط وجوبها عنه وإلا لزمته. وكذلك القول في سائر شروط الصلاة.

[شُبهة نيَّة الصلاة]

فإن قال: لو كان كما ذكرتم، لوجب مثله في نيَّة الصلاة وغيرها.

قيل له: إنما نقول في الشروط إنها بمنزلة الطهارة، إذا صحَّ أن ينوب فعل الغير مَناب فِعله. فأما إن استحال ذلك، فلا وجه لهذا الكلام. ولا يجوز

(١) أي أحد الأشياء التي تدل.

أن يصير ناويًا للصلاة على الوجه الذي يجب بفعل غيره؛ لأن ذلك الغير إن كان العباد < . . . . . >[١] رجع فعل النِّيَّة في غيرهم. وإن كان من فِعْله تعالى حصل مضطرًّا <لتواليه> . وقد شرط في الصلاة أن تكون واقعة على وجه يكون مؤثرًا[٢] في الصلاة؛ ولا يكون ذلك إلا بأن تقع على حسب دواعيه، وعلى وجه كان يصحّ أن لا يحصل. فكل جزء من الصلاة، فلا بدَّ أن يكون من فِعْل العبد. وكل ما يتصل به مما لا يحلّ محلّ النِّيَّة فلا بدَّ من فِعْله. وما جرى مجرى الطهارة، فالحال فيه ما قدّمناه.

[شُبهة الصلاة والطهارة]

فإن قال: لو وجبت الطهارة لا لأنها لطف؛ لكن على طريق التبع للصلاة، لوجب فيمن لا صلاة عليه في المعلوم أن لا تَجِب عليه الطهارة.

قيل له: إن المعتبر في كونها تبعًا للصلاة أو ما يقوم مقامها من طواف وغيره في الوجوب بحال المكلّف في المعرفة؛ فإن عرف وجوبها عليه وجبت الطهارة، وإن ظن وجوبها عليه وَجَبَت الطهارة، لأن ما حلَّ هذا المحل فالدلالة قد دلَّت فيه على أن الظن يقوم مقام العلم لأنه من باب اجتلاب المنافع ودفع المَضارّ. فلا يمتنع على هذا الوجه أن يجب إذا ظن وجوب الصلاة؛ وإن لم يجب باحترام أو ما شاكله مما قد يحدث فكشف عن أن الصلاة لم تكن واجبة.

[شُـــبهة معرفة العبادات]

فإن قال: أليس قد يجب على العالم معرفة ما لا يلزمه من العبادات، فكيف يصحّ أن يقولوا إن وجه وجوب المعارف ما ذكرتم من أن مصالحة لا تتم إلا بها؟

قيل له: إن الذي قلناه في المعرفة بالعبادات اللازمة له، فأما ما سألت عنه الآن، فإنه يجب لا لهذا الوجه لكن لأن نفس المعرفة لطف له، وهذا غير

(١) مطموس بالأصل.

(٢) والمراد بهذا الوجه هو وجود النِّيَّة وصحتها.

ممتنع في المعارف، كما لا يمتنع في الأطفال، يبيِّن ذلك أنها قد تجِب مع سقوط الفعل المعلوم عنه، فلا بدَّ في وجه وجوبها مما ذكرناه.

[شُبهة الفعل الشرعي]

فإن قال: أليس قد يجب على المكلف أن يعرف الفعل الشرعي ووجوبه عليه، والعلم بوجوبه عليه يحصل من الطريق الذي منه يحصل العلم بوجوبه <على غيره> فما قولكم في هذه المعرفة؟ أتقولون فيها إنها تَجِب من الوجهين؟

قيل له: إن هذه المعرفة لا تكاد تكون فاسدة؛ بل علمه بوجوب الصلاة عليه غير علمه بوجوبها على غيره، إذا كان الكلام في علوم مفصلة. وإذا صحَّ ذلك لم يثبت أن المعرفة واحدة، فكيف يتم ما سألت عنه؟ فلو كانت واحدة لكان لا يمتنع ما ذكرته، لأن الدلالة كما دلَّت على وجوبها عليه، فقد دلَّت على أنه يلزمه على بعض الوجوه أن يعلم وجوبها على غيره ليتبين ذلك له. فيصحّ لهذه الدلالة وجوبها من الوجهين. يبيِّن ذلك أن الحال إذا كانت كذلك، فسقوط وجوب العبادة عليه، لا يُخرِجه من أن تلزمه المعرفة لبيان الغير وتعليمه. وسقوط وجوبها لبيان الغير، لا يُخرِجها من أن تَجِب ليصحّ أن تؤدّي العبادة. ولذلك نقول فيمن لا يجوز أن يفتي يلزمه أن يعرف العبادة لأمر يخصّه، ونقول في العالم إذا كانت العبادة ساقطة عنه: إنه قد تلزمه المعرفة لبيان الغير. ولذلك نقول فيما يجب لأمر يخصّه: إنه من فروض الأعيان، وفيما يجب لبيان الغير: إنه يكون من فروض الكفايات، فنفرِّق بين طريقي وجوبه. وكل ذلك يبيِّن صحَّة ما قدَّمناه.

ولا يجب متى ثبت ما قلناه في المعارف بالدليل أن تكون العبادات المتعلقة بالجوارح بمنزلتها مع قيد الدلالة، بل يجب أن يقرّ كل واحد منهما على ما اقتضاه الدليل.

[شُبهة إقامة الحدود]

فإن قيل: أليس قد يجب من جهة الشرع الفعل لأنه مستحق، لا لأنه لطف ولا لأنه ترك للمفسدة؟ وكيف أغفلتم مثل هذا القسم، وذلك مثل إقامة

الحدود على المضر؟ وإجراء الذمّ والمدح على مَن يستحقهما إلى ما شاكل ذلك؟

قيل له: إن إقامة الحدود لطف لمَن يقيمها وإن كان المضرّ لها مستحقًّا؛ لأن هذا الفاعل لا يستحق ذلك وإنما يفعله من جهة التعبّد، فيفارق حاله فيما يفعله حال القديم تعالى من فعل العقاب. ولذلك يجوز < . . . . . >[1] ذلك، ونقول فيه: إنه في حُكم التفضّل. ولا يجوز في مُقيم الحدّ أن لا يفعله في الوقت الذي ثبت وجوب فعله، لأن ذلك تعبّد، فهو داخل فيما قدّمناه.

[المدح والذّمّ من جهة السمع والعقل عند القاضي]

فأما المدح والذّمّ فيما يفعله المكلّف من جهة السمع، حتى لولا دليل السمع كان لا يحسُن منه أن يفعله، فلا بدَّ من أن يكون لطفًا؛ ولذلك قلنا: إن ذمّ الكافر بكونه كافرًا، والفاسق بكونه فاسقًا لمّا لم يعلم إلا بالشرع، وجب كونه لطفًا لمَن يفعله. فأما كل ذمّ ومدح يحسُن من جهة العقل فلا مسألة علينا فيه، وإن كان لا يمتنع أن يُقال في العقليات منه: إن وجه تقرّر وجوبه في العقل هو ما فيه من الصلاح.

[شُبهة الكفايات]

فإن قيل: أليس فيما ورد التعبّد به ما يكون من فروض الكفايات، فكيف يكون لطفًا وفعل غيره يسقط عنه؟

قيل له: قد قدّمنا من قبل أن فعل الغير وقيامه به يجري مجرى المُزيل لشرط وجوبه عليه؛ ولا يمتنع في الألطاف أن تَجِب بشرائط على ما قدَّمنا القول فيه. فاعتبر ما يجوز ورود الشرع به بالجملة التي قدَّمناها.

وهذا الباب وإن كانت الأمثلة المذكورة فيه شرعية، فهو باب تَجِب أحكامه قبل ورود الشرع، فلا يقعن لأحد أنّا قدّمنا على النبوّات ما يجب أن يتأخر. وهذه جملة كافية في هذا الباب.

---

(١) مطموس بالأصل.

فصل في أنه يحسُن تكليف مَن لا لُطف له، وما يتصل بذلك

[مقالة المخالف في ذلك]

المخالف في ذلك إما أن يقول: لا مكلّف إلا وله لطف فينكر بذلك ما نقوله، أو يقول: إذا لم يكن له لطف يقبح تكليفه. وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون في المعلوم أن زيدًا يُطيع على كل حال فيما كلّف أو يعصي على كل حال فيه، فيكون ممَّن لا لطف له. والقطع على خلاف ذلك لا يصحّ إلا بالسمع. فإذا فُقِد الدليل السمعي فيه لم يقع القطع عليه.

[شُبهة الرغبة]

فإن قال: الدليل على ذلك أنه قد وجبت الرغبة من كل مكلّف إلى المكلّف أن يلطف له، ولا يصحّ ذلك إلا واللُّطف مقدور صحيح كونه لكل مكلّف.

قيل له: إن الرغبة إليه تعالى في طلب الشيء لا تقتضي أن ذلك المطلوب صحيح، ولذلك قد يلتمس أحدنا منه الأرزاق، وقد يقبح كونها إذا كانت مفسدة. فلا بدّ ـ إذا كان المكلّف عالِمًا ـ أن يشترط فيه شرائط، وذلك يُبطِل القطع على أنه في المقدور.

وبعد، فلِمَ صار المستدلّ بما قاله أولى منّا إذا دللنا على أن في المكلَّفين مَن لا لطف له، لعلمنا أن فيهم مَن يكفر ويعصي. فلو كان له لطف لفعله تعالى لا مَحالة. ولو فعله لَمَا كفر، ولآمَن.

وبعد، فإذا جاز في بعض أفعال المكلّف ما لا يكون له لطف، جاز في كل أفعاله. وإذا صحَّ في المشاهد أن يظن من حال الولد أنه لا لطف له يكون أقرب عنده إلى التعلّم، فما الذي يمنع من كون ذلك معلومًا في الحقيقة؟ وإذا صحَّ كونه معلومًا في الشاهد، وصحَّ في القادر أن لا يختار مصلحة لأنه لا لطف له، فما الذي يمنع من مثله في التكليف؟

[استدلال القاضي بالسمع]

وبعد، فإن السمع قد نطق بما قلناه؛ لأنه تعالى قد بيَّن أن كثيرًا من أفعال المكلف في المعلوم ما لو وقع لكان مفسدة فيه بقوله: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشّورى: الآية ٢٧]. فإذا صحَّ أنها منقسمة، ففيها ما فيه مفسدة، وفيها ما لا مفسدة فيه.

فكذلك القول في اللطف؛ فأما مَن يقول: إذا لم يكن للمكلّف لطف فتكليفه يقبح، فإنّا <نؤاخذه> أن في جملة المكلفين مَن قد كفر وعصى، ولا يجوز أن يقع منه ذلك وقد حصل اللُّطف المقتضي لوقوع ضدّه، فكان يجب قبح تكليفه. وقد دللنا على حُسْن ذلك في باب تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر.

[شُبهة التمكين]

فإن قال: إذا أجريتم اللُّطف مجرى التمكين، لأن المنع فيه كالمنع من التمكين، لِمَ لم يحسُن منه تعالى أن يكلف أحدًا ولا تمكين؟ فكذلك لا يحسُن منه أن يكلِّف ولا لطف؟

قيل له: إنما نحكم بأن اللُّطف كالتمكين إذا كان هناك لطف نتكلم عليه. فأما إذا لم يكن له لطف أصلًا، فسبيله سبيل الفعل الذي لا يحتاج إلى تمكين زائد على ما يحتاج إليه كثير من الأفعال في أنه قد يحسُن التكليف وإن لم يحتج إلى تمكين محدد. يبيِّن ما قلناه أن التكليف يتضمن وجوب الألطاف. ولذلك يحكم بأنه بمنزلة التمكين، ولا يصحّ أن يتضمن ما ليس في المعلوم: لأنه إن قيل <إنه يتضمن> ما عنده يختار الإيمان، والمعلوم أنه لا شيء يختار عنده الإيمان، فهو مُحال.

[شُبهة الوجوب]

وإن قيل: إنه يتضمن وجوب ما ليس هذا حاله، فقد تضمن وجوب ما ليس بلطف؛ وإن تضمن وجوب <الحسن> وإن لم يقع الإيمان عنده فهو خطأ؛ لأن ما لا تعلّق له بالإيمان وجوده كعدمه، فكيف يصحّ أن يتضمنه تكليف الإيمان؟

فصل في بيان حال المكلّف
إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم تعالى أن يفعله

[في صفات المكلّف الذي لا لطف له]

اعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، نصَّ على أنه متى كان المعلوم من حال زيد أنه لا يؤمن إلا بأن يقع منه تعالى ظلم أو كذب أو تكليف ما يُطاق، أنه يحسُن تكليفه، ويكون بمنزلة مَن لا لطف له. وقال في المكلّف: إذا كان في المعلوم أنه يؤمن إذا خلق له ولد، لكن غيره يكفر، أنه مع تكليف ذلك الغير لا يحسُن أن يكلّف هذا العبد، من حيث لا يصحّ أن يفعل به ما يكون لطفًا له. ففرَّق بين الأمرين في هذا الباب. فأما شيخنا أبو عبد الله[1]، رحمه الله، فقد كان يقول في كل ذلك: إنه لا يكلّف لأن له لطفًا لا يحسُن أن يفعل، ولا يُجريه مجرى مَن لا لُطف له. ويجعل القبيح كالمفسدة في هذا الباب، حتى قال فيمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن إلا بأن يفعل تعالى ما لا نهاية له من نِعَم <الأجناس> إنه لا يحسُن أن يكلَّف ولا < . . . . . >[2] أن اللُّطف متى وصف بأنه قبيح فقد تناقض القول فيه، فمُحال كونه لُطفًا قبيحًا. وإذا بطل ذلك لم يكن للمسألة معنى. وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، ما يقارب ذلك في كتاب الأصلح[3] لأنه قال: إذا كان لطف زيد مفسدة لعمرو ولم يجز وجوبه على الله تعالى لأن كونه مفسدة يُخرِجه من كونه لطفًا، حيث لا يثق المكلّف بأن معبوده مع فِعله القبيح يُثيب على الطاعة، ومتى لم يثق بذلك بَطُل القول باللطف.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبَّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي ١٣/ ٣١١ (طبعة مصر)).

(٢) مطموس بالأصل.

(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

[في بيان مُفارقة حال مَن لا لطف له عن حال مَن لا تكليف له]

واعلم أن الأصل في هذا الباب أنه قد صحَّ في المكلّف، إذا كان لطفه فسادًا لغيره، أنه لا يحسُن أن يكلف ولا يكون بمنزلة مَن لا لطف له. وصحَّ أيضًا، فيمن المعلوم أنه لا لطف له، أن يحسُن أن يكلّف. فيجب أن يحلّ كل واحد من هذين الأصلين ما تقتضيه الدلالة. وقد علمنا أن المكلّف إذا علم من حاله أنه يؤمن عند أمر يصحّ دخوله تحت الوجود والحدوث ـ ولولاه كان لا يؤمن ـ فمتى لم يحدث ذلك من قبل المكلّف يكون قد أتى من قبله لا من قبل نفسه. فكل ما عدا هذا حاله في ألطافه فيجب أن لا يحسن أن يكلّف.

وقد علمنا أن اللُّطف إذا كان مفسدة فهذا حاله، وكذلك مَن كان لطفه في ظلم أو تكليف لِما لا يُطاق فهذا حاله؛ لأنه تعالى قادر على إحداث ذلك وإنما لا يُحدِثه لقُبحه، لا لأنه يصحّ دخوله تحت الحدوث. فيجب أن يكون بمنزلة المفسدة في هذا الوجه، فيصير التكليف مع فَقْد هذا اللُّطف قبيحًا من حيث يؤدّي إلى أن المكلّف لم تُزح علَّته فيما كلّفه مع إمكان إزاحة علّته.

فأما إذا كان لطفه وجود ما لا نهاية له، فهو بمنزلة مَن لا لُطف له؛ لأن ذلك مما لا يصحّ أن يدخل تحت الحدوث في حال يُشار إليه فيؤمن المكلّف عنده. ومتى كان كذلك لم يحسن أن يكلّف، وأن يعتبر بمنزلة مَن لا لُطف له، لأنه لا شيء <مما> يصحّ أن يدخل تحت الحدوث فيختار الإيمان عنده. وذلك يُفارق الوجه الأول، لأنه إنما يصحّ التكليف عنده لأن هناك ما يُشار إليه ويصحّ أن يدخل تحت الحدوث في حال مخصوصة فيؤمن العبد عنده.

فإن قال: إن ما لا نهاية له مقدور أيضًا، وإن لم يفعل فيجب عنده أن يكون بمنزلة الأول، أو الأول بمنزلته، ويفارقان جميعًا مَن لا لطف له.

قيل له: إن المقدور لا يكون لطفًا من حيث كان مقدورًا، وإنما يدخل في كونه لطفًا بدخوله تحت الحدوث. فإذا لم يصحّ، ما لا نهاية له أن يدخل تحت الحدوث، ففي الوجه الذي عليه يكون لطفًا كأنه ليس بمقدور. يبيِّن ذلك أنه لو كان لُطف العبد في أن يكون حيًّا ميتًا في حالة واحدة لكان بمنزلة مَن لا

لُطف له، وإن كان ذلك مقدورًا لكنه مقدور على البدل. فلا يصحّ على الوجه الذي يكون لطفًا عليه أن يتناوله الحدوث. فكذلك القول فيما لا نهاية له. وليس كذلك متى كان لطفه في ظلم وكذب وتكليف بما لا يُطاق؛ لأن كل ذلك لا يصحّ بتناول الحدوث له على وجه يختار المكلّف الإيمان عنده. وإنما لا يدخل تحت الحدوث لاختيار المكلّف، لا لأنه لا يصحّ تناول الحدوث له. ومتى لم يختره وجب أن لا يختار التكليف الذي يتضمنه ويقتضيه.

فإن قال: إن المفسدة تخالف الظلم، على ما ذكره أبو هاشم، رحمه الله. وذلك لأن الظلم يقبح لأمر يرجع لاختيار المكلّف، وليس كذلك المفسدة؛ لأنه متى لم يكلّف تعالى مَن المعلوم أن ذلك الفعل مفسدة له، حَسُن أن يفعله، بل وجب أن يفعله من حيث كان لطفًا لهذا المكلّف، ولذلك فرَّق بين الأمرين.

قيل له: إن اللُّطف قد ينفرد بكونه لطفًا < . . . . . >[1] كونها < . . . . . >[1] الكلام فيهما متى حصل فيها < . . . . . >[1] كونهما قبيحين. وصار المكلّف لا يختارهما لقُبحهما، فيجب أن لا تفترق الحال فيهما للعلة التي قدَّمناها. وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب، وسترى تعريفه فيما بعد إن شاء الله.

فصل في أن اللُّطف لا يكون جهة في حُسْن التكليف وإن أَوْجَبَه التكليف

[في بيان أن حُسْن التكليف لا يشترط وجوب اللُّطف]

اعلم أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، يقول فيه: إنه جهة لحُسْن التكليف. ويقول: لو لم يفعله تعالى لدلَّ على أنه لم يرد من المكلَّف فعل ما كلِّف. فإذا كان لو لم يرد ذلك منه لم يكن مكلفًا، ولا حَسُن منه أن يجعله على صفات المكلّف، فكذلك إذا لم يلطف، ويجعل اللُّطف بمنزلة التمكين وبمنزلة الإبانة؛ فكما لو كلّف مع العلم بأنه لا يستقبح التكليف، فكذلك القول في اللطف.

---

(١) مطموس بالمواضع الثلاثة.

فأما شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول في اللُّطف وفي التمكين جميعًا: إن التكليف متى صحَّ ووقع على شروط حسنة يقتضي وجوبهما؛ إلا أن التكليف بهما أو بأحدهما يحسُن، وكذلك قول في نفس الإبانة.

ويقول: متى كلّفه فيجب أن يكون عالمًا بأنه سيُثيب المكلّف إذا أطاع، وسيمكّنه ويلطف له، ويجعل ما يجري مجرى الجهة الحسنة أن يكون عالمًا بهذه الأمور دون حدوثها وكونها. وهذا بَيِّن، لأن من حق اللُّطف أن يجوز تأخّره عن حال التكليف. وما يحدث بعد التكليف لا يحوز أن يكون جهة لحُسْن التكليف؛ لأن ما له يحسُن الشيء يجب أن يضامه، أو يكون في حكم المقترِن به. ولهذا نقول في الإرادة: إنها لا تؤثِّر إلا إذا ضامت الفعل أو حلَّت محل المضام من حيث تؤثِّر في جهة الحُسْن أو القُبْح على بعض الوجوه. ولذلك قلنا إن الكذب يقبح لأنه يتناول الشيء على غير ما هو عليه، فلم يجب على المكلّف < . . . . . >[1] قبحه لأن ذلك يتأخر عنه.

فإن قال: إذا ثبت أن من شرط حُسْن التكليف أن يعلم المكلّف أنه سيلطف [به] فقد اقتضى ذلك أن اللُّطف نفسه من شرطه.

قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأن ما عليه المكلّف من أوصافه، إذا جعلناه كالشرط في حُسن فِعله، لم يجب أن نكون قد جعلنا الحوادث شرطًا في ذلك. فلو أنه تعالى قد كلّف على الوجه الذي يحسُن عليه ثم لم يلطُف؛ كان لا يتغيَّر حال التكليف عن الحسن. وإنما كان يكون القديم تعالى غير فاعل للواجب؛ تعالى الله عن ذلك.

فصل في أن اللُّطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلَّف

[في بيان أنه لا مدخل للطف في حُسْن الطاعة]

اعلم أنّا قد بيَّنَّا أن المكلّف يختار الطاعة عند اللُّطف الواقع إما منه أو من غيره. فالوجه الذي له تحسُن الطاعة أو تجِب، لا يجوز أن يكون هو اللُّطف أو

---

(١) مطموس بالأصل.

للطف فيه مدخل. يبيِّن ذلك أن اللُّطف من حقه أن يكون متقدِّمًا ـ كما لا يصحّ في الإرادة المؤثِّرة أن تتقدَّم الفعل.

فإن قال: فيجب على هذا لو فعل العبد الطاعة ولا لطف له أن تكون حاله فيها وفيما يستحق عليها كحاله إذا فعلها واللُّطف واقع.

قيل له: كذلك نقول.

فإن قال: فيجب أن يستغني عنه.

قيل له: ليس يجب أن لا يحتاج المكلّف في فِعْل الطاعات إلا إلى الأمر الذي له يحسُن أو يجب أو يستحق بها الثواب، بل قد يحتاج إلى غير ذلك، واللُّطف منه. ونحن ندلّ على أن العبد يحتاج إلى اللطف، وإن لم يؤثِّر في الفعل ما سألت عنه من التأثير.

فإن قال: ألستم تقولون: إن المعرفة بالله تعالى وسائر ما يختصّ به من التوحيد والعدل تؤثِّر في أفعال المكلّف؛ حتى لو اضطره تعالى إليها في <إبانته> لم يحسُن أن يكلّف. ولو خلا عن هذه المعارف لم يحسُن أن يكلَّف؟ فهلَّا دلَّ ذلك على أن للطف تأثيرًا في الطاعة؟

قيل له: إننا لا ننكر أن يؤثِّر بعض التكليف في بعض في أنه لا يحسُن من المكلَّف أن يكلِّفهما إلا على الجمع، ولا يحسُن أن يكلِّف أحدهما إلا والآخر من فِعْل المكلّف على ما دللنا عليه في وجوب النظر. وإنما أنكرنا الآن أن يكون اللُّطف جهة للطاعة التي هي لطف فيها.

فإن قيل: أفلستم تقولون في الطهارة إنها تؤثِّر في حُسْن الصلاة، وهي مع ذلك لُطف؟

قيل له: لم يثبت أنها لُطف في نفس الصلاة؛ بل يجوز أن تكون لطفًا في غيرها. وقد بيَّنَّا من قبل أنها إنما تجِب لأمر يرجع إلى الصلاة، وأنه يتم بوقوعها على الوجه الذي عليه يكون لطفًا بها.

فصل في أن المكلِّف لو لم يفعل اللُّطف ما الذي كان يستحقه المكلَّف؟

[في الدلالة على عدم جواز العقاب على مَن لا يُلطف له]

اعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يقول: لو لم يلطف تعالى لبعض المكلَّفين كان لا يحسُن منه أن يعاقبه؛ وإن حلَّ من غيره أن يلومه ويذمّه على ما فعله من المعصية والعدول عن الواجب. وكذلك لو استفسده في فِعْل ما كلّفه. وكذلك لو أمره بالقبيح ورغَّبه فيه وبعثه إليه. وقد كان شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، يذكر عنه: أنه [قال] لا يحسُن من القديم تعالى أن يذمّه وأن الذّمّ عنده كالعقاب؛ ويعترض ذلك بأن يقول: إن الذّمّ على طريقة الشياع لا على وجه الاختصاص، فلا يجوز أن يستحقه من العباد ولا يستحقه من الله تعالى. وربما كان يمرّ في كلامه أن العقاب كذلك. وإذا لم يسقط الذم بهذا الوجه، فكذلك العقاب. ويُومىء إلى أنه سبحانه يكون غير فاعل للواجب، ولا يخرج للعبد متى واقع المعصية من أن تكون حاله ولم يلطف له، كحاله وقد لطف له. وكان يذكر ذلك على طريقة التوقّف لا على طريقة اعتقاد خلافه.

[في بيان الأفعال التي تستوجب الحقوق]

واعلم أن الأصل في هذا الباب أن الحقوق المستحقة في الأفعال على ضربين: أحدهما يستحق عليه بفعل الغير كالشكر و<العبادة> وكالعوض الذي يستحقه هو بفعل غيره فيه. والآخر يستحق عليه بفعله، وذلك بمنزلة العقاب؛ لأنه يستحق على العبد بفعله على جهة الاختصاص؛ لأنه لا يستحقه إلا المكلّف فقط. فإذا صحَّت هذه الجملة، وعلمنا أن استيفاء المكلِّف هذا الحق من المكلَّف يتعلق باختباره؛ فلو أراد أن يُسقطه لسقط، ولو أراد أن يستوفيه لحَسُن، فغير ممتنع أن يتعلق أيضًا ثبوته واستحقاقه بما يفعله من قِبله. فمتى رغَّبه في نقل المعصية أو استفسده فيها أو منعه اللطف، يصير كأنه قد أسقط حق نفسه من العقاب بعد ثبوته. فيقبح منه ذلك. ومتى سلم التكليف من هذه الأمور يكون العقاب ثابتًا، وتكون العلة في ذلك: أنه أتى ما استحقه من قِبَل المكلّف، فلا يحسُن منه أن يؤاخذه، وإنما يسحن منه ذلك إذا أُتِي في

المعصية من قِبَل نفسه، ويكون هذا في بابه بمنزلة الحمل على الشيء في أنه يخرج المحمول من أن يستحق الذّمّ واللوم من حيث صار بالحمل، كأن الفعل لغيره لا له. فكذلك بالاستفساد يصير ذلك الفعل كأنه معذور فلا يحسُن منه تعالى أن يعاقبه.

[في جواز الذّمّ وليس العقوبة]

فإن قال: أفتقولن إنه يحسُن منه أن يذمّه؟ قيل له: نعم، كما يحسُن من غيره أن يذمّه؛ لأن الوجه الذي عليه يستحق الذم لا يتعلق بالمكلِّف، حتى أنه لو لم يكلِّف وفعل القبيح لأستحق الذّمّ. وإذا استحقه من قبل غيره تعالى، فما الذي يمنع أن يحسُن منه أيضًا، ويفارق العقوبة من الوجه الذي بيَّنَّاه؟

فإن قال: فيجب في المُساء إليه لو أباح للمُسيء الإساءة ألَّا يحسُن منه أن يذمّه على هذا القول.

قيل له: لا يلزم على ما ذكرناه، لأنه ليس للمُساء إليه أن يُسقِط حقه بعد ثبوته. فكذلك لا يبعد أن لا يكون له إسقاطه بأمر تقدّمه. وليس كذلك حال العقاب.

وبعد، فلو فعل به < . . . . . >[1] عليه لأنه قبيح، فحاله فيه كحال غيره لم يبعد.

فإن قيل: فيجب على المُنعِم إذا أتاح للمُنعَم عليه كفران النعمة، أن لا يحسُن منه أن يذمّه إذا فعل ذلك.

قيل له: لا يجب ما ذكرته لأن إباحته لا يؤثّر في هذا الباب؛ لأنه يقبح منه كُفْر النعمة، لا لأمر يرجع إلى المنعم؛ بل هو من حقه، حتى لو أسقطه المنعم، لما سقط. وقد بيَّنَّا أن هذا الحسن إنما يؤثّر فيما يصحّ الإسقاط فيه على نحو ما ذكرناه في العقاب.

فإن قال: أليس في الإساءة لا يحسُن أيضًا، وإن أباحها المُساء إليه؟

---

(١) مطموس بالأصل.

قيل: هي وإن كانت كذلك فقد تتغير بقوله؛ لأن ما هو إساءة إليه قد يحسُن بالإباحة، ولأن ما يستحق على الإساءة يختصّ هو به. فلذلك سوَّينا بين الذّمّ المستحق وبين العقاب.

فإن قيل: أليس لو رغب تعالى المكلَّف في المعصية، بحيث لا يعلمه المكلّف، لم تسقط العقوبة؟

قيل له: لا يمنع أن يقال فيما هذا حاله أنه لا يعتدّ به وإن قبح، لأن العبد إذا لم يعرفه صار وجوده فيما يرجع إليه كعدمه. فأما إذا علم الترغيب أو الأمر فالحال فيه ما قدّمناه.

فإن قال: فيجب إذا لم يعرف المكلّف أنه استفسد أو منع من اللُّطف أن يكون بمنزلة أن لا يعرف الأمر والترغيب ولا يمكنه أن يعرفهما.

قيل له: ليس الأمر كما ظننته: لأن تأثير اللُّطف هو بحدوثه لا لعلم المكلف بحدوثه. وكذلك تأثير المفسدة. وليس كذلك حال الأمر والترغيب، لأن تأثيرهما هو بأن يعلم المكلّف حالهما؛ فلذلك فصلنا بين الأمرين.

[في التأكيد على جواز استحقاق الذّمّ دون العقاب]

فإن قيل: أليس من قولكم إن الذّم يتبع العقاب؛ فيثبت بثبوته ويسقط بسقوطه؟ وجعلم ذلك من باب < . . . . . >[1]، واعتمدتم فيه على أن التوبة والإحباط <إحداهما إزالة للآخر> . فكيف يصحّ الآن أن تقولوا: إنه تعالى لو أثَّر بالقبيح أو استفسد فيه أو منع اللُّطف يقبح العقاب والذّمّ ثابت؟

قيل له: إن الذي نعتمده في هذا الباب لا يقدح فيه ما قلته؛ لأنّا نقول فيهما: متى ثبت استحقاقهما بأن وقع الفعل على الوجه المُوجِب لاستحقاقهما إن مال لأحدهما أزال الآخر، وما اقتضى بيانه على الوجه الذي استحق عليه اقتضى بيان الآخر؛ لا أنّا نقول: في الأصل ثبت أحدهما من حيث ثبت الآخر. كيف نقول ذلك وقد صحَّ أن في جملة مَن يصحّ أن يفعل القبيح

(١) مطموس بالأصل.

ويستحق الذّمّ مَن يستحيل أن يستحق العقاب، والواضح ذلك. وكنّا في هذا الموضع قلنا: إن العقاب لا يستحق أصلًا وإن استحق الذّم. فما توهَّمته من المناقضة زائل عنّا.

فإن قيل: فلو أنه تعالى وعد المكلّف غفران العقوبة، أكان يحسُن منه أن يعاقبه؟

قيل له: إذا علم المكلَّف ذلك في جملة ما يفعله فأغراه بفعل المعاصي، فإنه لا يستحسُن منه أن يعاقبه لما قدّمناه. فأما إن وعد ولم يعلم المكلف ذلك، ولا مكَّنه من معرفته، فإنه لا يؤثِّر في حُسْن عقابه لو فعله تعالى؛ لكنَّا نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يَعِد بأمر ويُخبر عن أنه لا يفعله إلا ومخبر خبره على ما نتناوله.

[في بيان قُبح العقاب إذا تقدَّمه الإغراء]

فإن قيل: ألستم قد قلتم إن الوعد(١) والخبر(٢) لا يغيِّران حال المستحقّ، فكيف جاز أن تقولوا: إنه تعالى لو أعلمه ذلك لقبح العقاب؟

قيل له: لم نقل إن العقاب كان يقبح لأجل الوعد فتلزمنا المناقضة، وإنما قلنا: كان يقبح لأنه قد أغراه بفِعل القبيح؛ فيصير في حكم مَن بعثه عليه وأمر به في هذا الباب.

فإن قال: فيجب لو أعلم المكلّف أنه لا يعاقبه العقاب الذي يستحقه على ما تقدَّم من معاصيه< . . . . . >(٣) فقط، ولم يحصل في حكم الإغراء

(١) الوعد: يقول القاضي عبد الجبار: الوعد هو كل خبر يتضمَّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فالوعد هو إخبار الغير بإيصال نفع محض، أو دفع ضرر عنه من جهة المخبر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

(٢) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصِّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يعرف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

(٣) مطموس بالأصل.

والعقاب، لا يخرج ما فعله تعالى من أن يكون حسنًا، والإغراء إنما يكون في المستقبل لا في الماضي، فمتى تعيَّن الوعد بعقاب الماضي، أو وردَ الوعد بعد زوال التكليف فهو غير مؤثِّر في هذا الباب، ثم ينظر في حُسْن ذلك أو قُبحه بما تقتضيه الدلالة.

فإن قال: أليس لو دعا المتنبي غيره إلى تصديقه للحِيَل التي أظهرها فصدقه بعض المكلَّفين كان يقبُح منه أن يذمّه، فلِمَ قلتم: إن الذّمّ يخالف العقوبة في هذا الوجه؟

قيل له: إن للمتنبي أن يذمّ هذا المكلَّف كما يجب على الواعِظ إذا أضلَّ غيره فضَّل أن يذمّه، وكما يجب على إبليس أن يذمّ مَن أطاعه، فليس الذي أوردته بمُسَلَّم. وإنما كان كذلك لأن هذا العاصي لم يُؤتَ فيما فعله من قِبَل مَن دعاه وإنما أُتِي من قِبَل نفسه؛ فقد كان الواجب عليه أن لا يقبل.

فإن قال: فكذلك يجب فيه تعالى لو أمر بالقبيح لأنه قد دلَّ بالعقل على قُبْح القبيح؛ فإذا أمر به ورغَّب، فالمكلَّف من قِبَل نفسه أُتِي، فيجب أن يستحق العقاب.

قيل له: إنه تعالى لو أمر كان لا يوثّق بالأدلة، فيكون المكلَّف من هذا الوجه قد أتى من قِبَل المكلَّف كما يجب مثل ذلك في الاستفساد، وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في أن اللُّطف لا يكون لطفًا في الشيء في حال وجوده

[في بيان أن وجود الفعل يستوجب الاستغناء عن اللُّطف الخاص به]

اعلم أن شيوخنا لا يختلفون في ذلك، لأن الموجود متى وُجِد فكما يُستَغنَى عن القدرة وسائر ما يتمكَّن به منه، فكذلك يُستَغنَى عن الألطاف، ولأن اللُّطف هو الداعي إلى اختيار الفعل، فمتى وُجِد استغنى عمّا يدعو إلى اختياره.

فإن قال: أفتجوِّزون أن يكون لطفًا فيما لم يوجد في الحال التي يوجد فيها؟

قيل له: لا، لأن الفعل إذا كان < . . . . . . >[١] وقته ولم يوجد، فوجوده مُحال، ولا يصحّ أن يكون اللُّطف لطفًا في إيجاد ما يستحيل وجوده.

فإن قال: أليس اللُّطف يجري مجرى الداعي إلى الفعل، ولا يمتنع عندكم أن تدعو الدواعي إلى الفعل في حاله؛ وهلَّا جوَّزتم مثله في اللطف؟

قيل له: إنّا وإن لم ننكر إثبات الداعي في حال الفعل، فإنّا نُنكر أن يكون الفعل واقعًا لأجله في حاله، بل لا بدّ من تقدّمه. وإن جاز أن يدوم؛ فكذلك نقول في اللطف، والعلّة في الجميع واحدة، وهي: أن ما له يختار الفعل إنما يحتاج إليه ولِما اختاره لكي يختاره. فأما إذا اختار ذلك ودخل في الوقوع فقد استغنى عنه لا محالة.

فإن قيل: فيجب على هذا القول أن لا يحسُن منه تعالى أن يخترم المصلِّي عقيب فراغه من صلاته، لأنها لا بدَّ أن تكون لطفًا في غيرها وأن تتقدَّم.

قيل له: كذلك نقول، ولا بدَّ من أن يبقى مكلَّفًا وقتًا يمكن أن يُطيع فيه ويعصى. وذلك مما لا يُحصَر قدره. ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالى إذا كلّف النظر والمعرفة؛ فلا بدَّ من أن يبقى المكلَّف وقتًا زائدًا على القدر الذي يمكنه استيفاء ما كلَّفه فيه؛ لكي يمكن بعد ذلك من الأخذ والتَّرك.

فإن قال: فأنتم تشاهدون كثيرًا ممَّن يُطيع بالشرئع، ويزول عنه التكليف عقيبها.

قيل له: لا يمكن ادّعاء ضبط ذلك على وجه يخالف ما قلناه. فلو شاهدنا ذلك لم يمكن القطع على أن المكلَّف الفاعل فعل تلك الطاعة على شروطها، بل كنّا نجوِّز أن يكن مؤدِّيًا لها على خلاف الوجه الذي يكون فيه لُطفًا، وهذا بَيِّن.

---

(١) السطر كله مطموس.

فصل في القدر الذي يجب أن يتقدَّم اللطف، وما لا يجب، وما يجوز وما لا يجوز، وما يتصل بذلك

[في ما يجب من وجود الفاصل الزمني بين اللُّطف وما يليه من الفعل]

لا يختلف شيوخنا، رحمهم الله، في أنه لا بدَّ من تقدّمه وقتًا واحدًا، وهذا لا بدَّ فيه من شرائط ـ:

منها: أن يكون آخر جزء من اللُّطف يتقدَّم أوَّل جزء مما هو لطف فيه وقتًا واحدًا. فأما إذا كان الكلام على جملتهما فذلك لا يستقيم.

ومنها: أن يكون المعلوم من حال المكلَّف أنه لا يحتاج في معرفة اللُّطف على الوجه الذي عليه يكون لطفًا إلى زمان؛ فأما إن احتاج إلى ذلك، فلا بدَّ من أن يتقدَّم القدر الذي يمكِّنه أن يعرف حاله فيه وإن زاد على وقت واحد.

ومنها: أن يزيد بذلك الوقت الواحد ما يخلّ محله من الأوقات اليسيرة التي تجري عند المكلّف مجرى الوقت الواحد، لأنه لا مُعتَبَر في ذلك بما لا يضبطه المكلّف، وهذا القدر لا يجوز أن يكون بين الشيخين رحمهما الله فيه خلاف؛ وإنما اختلفا في تقدّمه أكثر من ذلك؛ فعند أبي علي رحمه الله لا يجوز فيه ذلك، وعند أبي هاشم يجوز ما لم يبلغ تقدّمه القدر الذي هو عنده معتدٌّ به، أو يصير في حكم المسهو عنه، واستدلّ على ذلك بوجوه منها:

أنه قال: إن اللُّطف في الدين يجب أن يكون محمولًا على اللُّطف المعقول في الشاهد. وقد علمنا أن الوالد قد يلطف لولده بالرِّفق الذي يختار عنده التعليم، وقد يقدّم ذلك على وقت التعليم بأوقات، وقد يقدِّمه بوقت واحد، ولا تستنكر العقول ذلك فيه، بل ربما أدّى الاجتهاد إلى أن المتقدّم منه بأن يكون لطفًا أقرب؛ كما قد نعلم أن القليل بأن يكون لطفًا أقرب.

فإن قال: إن العباد يخالف حالهم حال القديم تعالى؛ لأن أحدهم قد يخشى الفَوت إذا أخَّر اللطف، ولأنه يفعل اللُّطف على جهتين: اللُّطف < . . . . . >(1) وليس ذلك حاله تعالى.

---

(١) مطموس في الأصل.

قيل له: لو كان المتقدِّم بأوقات لا يكون لطفًا، لكان خشية الفوت لا تغيّر حاله، ولا الظنّ يغيِّر حكمه؛ لأنه لا يجوز استعمال الظنّ على وجه يعلم خلافه. فلما صحَّ ما ذكرنا، علم أن من حق اللُّطف أن يجوِّز تقدّمه بأوقات.

فإن قال: إن العبد إذا ظنّ فيما يفعل أنه أقرب إلى العلم فعل بحسب ظنه، ولا يقطع فيما يفعله بأنه لطف ألبَتَّة، وليس كذلك تعالى.

قيل له: إنه لو كان مع العلم بأنه لطف لا يحسُن تقدّمه بأوقات؛ لكان مع علَّة الظنّ لا يحسُن ذلك فيه، لأن الظنّ يقوم مقام العلم عند تعذّره في الأمور المتعلقة بالمنافع والمضارّ. يبيِّن ذلك أن اللُّطف متى تقدَّم قدرًا عظيمًا لا يعتدّ به في الطاعة، [و] لما لم يجز ذلك فيه مع العالِم لم يجز في الشاهد مع علَّة الظن.

فإن قال: إنه تعالى قادر في اللُّطف أن يُوقعه قبل الطاعة بوقت واحد، كما يقدر أن يوقعه قبلها بأوقات، ولا غرض في فِعله إلا كونه لطفًا. وليس يخشى تعالى الفوت؛ فيجب أن لا يحسُن منه أن يقدِّمه إلا بوقت واحد ـ وهذا كما قلتم في الأمر بالعمل: إنه تعالى لا يقدِّم أكثر من الوقت الواحد إلا لغرض آخر، فأما إذا لم يحصل هناك غرض لم يحسن تقدّمه، وكما قلتم: إنه تعالى لا يجوز أن يقدِّم خلق الجماد قبل الحيوان لأنه قادر على خلقه معًا إلى غير ذلك، ويفارق العبد في هذا الوجه.

قيل له: يجب على ما ذكرته لو تقدَّم بأكثر من وقت أنه يكون حاله في أنه لطف في الفعل كحاله إذا تقدَّمت بوقت، وإنما يمنع منه، لا لأن كونه لطفًا في الحالتين يختلف، لكن لِما ذكرته. فليس هذا مذهب مَن يقول: إن من حق اللُّطف أن لا يكون لطفًا إلا إذا تقدَّم وقتًا واحدًا.

[في بيان حال اللُّطف الذي يجب أن يتقدَّم الفعل بأوقات]

وبعد، فيجب أن يجوز تقدّمه بأوقات إذا حصل فيه غرض آخر بأن يكون نفعًا لبعض العباد في الدنيا، وأن لا يجوز ذلك إلا إذا كانت الحال واحدة، وهذا هو الذي ينكره مَن يخالف في هذا الباب.

وبعد، فيجب أن يجوز أن يكون المتقدّم بأوقات، يختصّ بأن يكون لطفًا دون المتقدِّم بوقت واحد؛ فتحصل له مِزية تُوجِب تقدّمه، لأن ذلك غير ممتنع في الألطاف.

فإن قال: إن ذلك يمتنع في الحقيقة؛ لأن حال ما قارنه إذا كان كحال ما تقدَّمه بأوقات كثيرة في الوجه الذي عليه يكون لطفًا، لم يجز أن يحصل للمتقدّم مِزية.

قيل له: إنّا نجد في هذا الباب مزية لا ننكرها، وذلك أنه يجوز في المتقدّم أن لا يكون مفسدة لمكلَّف، وفيما تقدَّم بوقت واحد أن يكون مفسدة، فلا يحسن فِعْل المتأخر ويحسُن فِعْل المتقدِّم. وما هذا حاله فتقدّمه واجب لحصول وجه من وجوه القبح في المتأخِّر. وهذا يبيِّن أنه لا يمكنه دفع ما ذكرناه.

وبعد، فقد يجوز أن يحصل للمتقدِّم مزية بأن يتكرر من المكلّف السرور به حالًا بعد حال، أو المشاهدة له حالًا بعد حال، أو توطين النفس لأجله على الفعل حالًا بعد حال، ولا يحصل ذلك لما تقدَّم بوقت واحد، فيجب أن يجوز ما ذكرناه فيه.

وبعد، فإذا جاز منه تعالى أن يقدّم التمكين أوقاتًا كما يقدِّمه وقتًا واحدًا، فيجب أن يجوِّز في اللُّطف مثله، وإن كان اللُّطف يفارق التمكين في أن المتقادم العهد يُفارق حاله حال المتقارب العهد. وليس كذلك التمكين من حيث يجب في اللُّطف أن يكون عالمًا به وبأحواله، ويكون حُكم الحاضر له.

[في بيان حال اللُّطف المتقدّم عن الفعل بوقت واحد]

فإن قال: فما الجواب عن اللُّطف إذا لم يحصل لتقدّمه بأوقات <مزية> أتقولون إن ذلك يحسُن ويكون تعالى مجبرًا بين أن يفعل المتقدّم بأوقات والمتقدّم بوقت واحد، أو لا يحسُن إلا المتقدّم بوقت واحد؟

قيل له: متى كان الحال هذه لم يحسُن منه تعالى إلا المتقدّم بوقت واحد، لأن كل حادث من فعله تعالى يحصل به الغرض إذا أحدَثه في حال،

ومتى أحدَثه في حال أخرى تأخّر الغرض [و] لم يحسُن منه تعالى أن يحدِّثه. ولذلك نقول في كل ما حلَّ هذا المحل: إنه لا بدَّ من معنًى زائد فيه، إذا تقدَّم كالتكليف والأدلة وبعثة الأنبياء إلى ما شاكله.

وقد استدلّ رحمه الله[1] أيضًا على ذلك بأن المعلوم من حال كثير ممَّن يلحقهم المرض أنه يتقدَّم ذلك فيه على ما يقع منه من الطاعات؛ لأنه قد ينام بعد تقضِّي المرض فيزول عنه التكليف، ولا يخرج المرض من أن يكون لطفًا فيما يقع بعد ذلك. وقوَّى هذه الطريقة بقول الله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ ١٢٦﴾ [التّوبَة: الآية ١٢٦]. فنبَّه بذلك على أن تلك الأمراض والمصائب ألطاف في جميع ما يكون منهم في العام كله، وهذه الطريقة مبنيَّة على أن المرض الواقع بزَيْدٍ لا بدَّ من كونه لُطفًا له، وإلا فلقائل أن يقول: إنما جاز ما ذكرتم لأنه يكون لُطفًا لغيره، ولا يحصل متقدّمًا للفعل الواقع من ذلك الغير إلا بوقت واحد، فلا يمكن بيان خلاف ما يدَّعيه.

وقد استدلَّ رحمه الله على ذلك أيضًا بأن الصلاة قد ثبت أنها لُطف عن الفحشاء والمنكر، وصحَّ أن جميعها بهذه الصفة دون آخر جزء منها، والمعلوم أنها تتقدَّم الحال التي تنهى فيها عن الفحشاء والمنُكَر. وقد صحَّ أيضًا أن في الفحشاء والمُنكَر ما لا يكون كذلك إلا بأن يكون جملة من الفعل كالأحوال وكثير من الأفعال والصلاة. فهي لُطف في آخر ذلك، كما أنها لُطف <في أوّله> وإن تقدَّمت بأوقات.

[في بيان أن الرغبة إلى الله تحسُن في حال وجود اللُّطف وفي حال عدمه]

فإن قال: إنما يمنع مما ذكرته في اللُّطف إذا كان من فِعله تعالى لا إذا كان من فِعْل العِباد.

---

(١) أي أبو هاشم.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الحال واحدة في هذا الباب، لأن الوجه الذي عليه يكون الفعل لُطفًا لا يختلف باختلاف الفاعلين، لأنه يرجع إلى حاله وتعلّقه بما هو لُطف فيه، لا إلى حال الفاعل.

فإن قال: متى قلتم في اللُّطف إنه يتقدَّم إنه يتقدَّم بأوقات، فيجب بعد وجوده أن لا يحسُن من العبد الرغبة إلى الله تعالى في الألطاف، وأن لا يحصل مُحتاجًا إليه تعالى في المعونة، وذلك بخلاف السمع.

قيل له: إن العبد لا يحصل غير مُحتاج إلى الله في شيء من أوقاته على ما بيَّنَّاه في باب الاستطاعة، ولا يجب أن لا تحسُن الرغبة على ما قلناه في اللُّطف؛ لأن الرغبة واجبة لِما فيها من الانقطاع إليه تعالى، ولِما في نفس الرغبة من اللُّطف والفائدة. وإنما يرغب العبد إلى الله تعالى في اللُّطف والتوفيق بشرط أن يكون ذلك في المعلوم. فكما لا يجب انقطاع الرغبة فيمن لا لُطف له، فكذلك فيمن تقدَّم وجود لُطفه.

فإن قال: لو جاز تقدّمه بأوقات لم يكن بعضها أولى من بعض فكان يجوز أن يتقدَّم الكبير فيها؛ وبُطلان ذلك يوجِب صحة ما قلته. قيل له: إن الذي أوردته إنما كان يجب لو لم يكن بين جميع ما ذكرته فصل.

[في بيان الفرق بين ما يجوز أن يتقدم الفعل وبين ما لا يجوز]

فأما إذا قام الدليل عليه بطريقة تقتضي الفرق بين ما يجوز أن يتقدَّم وبين ما لا يجوز ذلك فيه، لم يلزم ما سألت عنه.

فإن قال: فما تلك الطريقة؟

قيل له: متى كان المتقدّم في حكم الحاصل قبله بوقت واحد في العلم به وبأحواله على الوجه الذي يكون لطفًا، فيجب جواز ذلك فيه. ومتى خرج عن هذا القدر، فتقدّمه لا يجوز أن يكون وجوده كعدمه؛ فلا يحصل به الغرض المقصود.

فإن قال: فيجب على ما قلتم إنه يجوز تقدّمه قبل حال التكليف أيضًا، لمثل ما ذكرتموه من العلَّة.

قيل له: إذا كان المعلوم من حال المراهق الذي قد قارب حاله حال التكليف أنه متى شاهد ذلك ثم كلّف من بعد بأوقات يسيرة أن ذلك في باب الدعاء إلى الفعل بمنزلة ما يوجد بعد التكليف، فلا مانع يمنع من ذلك.

فأما إذا كان هذا المتقدّم هو الذي يجوز أن يعرِّي من وجوه القبح دون ما تقدَّم بوقت واحد، فتقديمه واجب على ما قدّمناه.

فإن قال: فيجب جواز تقدّمه هذه الأوقات، وإن كان المكلّف غير عاقل، أو كان <بقدر ما> لا يصحّ أن يعرفه، كما ذكرتموه في التمكين والقدرة والتكليف والأمر.

قيل له: متى كان الغرض بفعله كونه لطفًا لهذا المكلّف لم يحسُن ما ذكرته، لأن هذا الغرض لا يتم إلا مع علمه به ومشاهدته له، فأما إن كان فيه غرض آخر ومنفعة لغيره من الأحياء، وكان المعلوم أنه يدوم على الحدّ الذي يصحّ في العلم به والمشاهدة له أن يكون لطفًا لهذا المكلّف، فذلك غير ممتنع.

فإن قال: لو كان المتقدّم بأوقات يصحّ أن يكون لطفًا لم يكن لتكليف الله تعالى الصلوات حالًا بعد حال معنى؛ لأن صلاة الظهر المفعولة بالأمس كان يجب أن تسدّ مسدّ ما يفعل اليوم فيما يكون لطفًا بعدها، وحصول البعيد بذلك يُبطِل ما قلتم.

قيل له: إنما كان يجب ما ذكرته لو صحَّ أن صلاة الظهر بالأمس هي لُطف فيما يقع بعد صلاة الظهر في هذا اليوم مِن أخْذ وترك، فأما إذا جاز أن تكون لطفًا فيما يقع بينها وبين هذه الأوقات، فالذي أوردته ساقط.

وبعد: فغير ممتنع في هذه الصلاة أن لا تكون بانفرادها لُطفًا إلا إذا تقدّمتها تلك، فتكونان لمجموعهما لُطفًا فيما يقع بعد ذلك، وهذا أيضًا يُسقِط ما قلته.

فإن قال: فما قولكم فيما لو كان اللطفان في فعل واحد يقع بعد المتأخر منهما؟

قيل له: إن كانا كذلك على وجه البدل لا على وجه الجمع، فالبعيد منهما جميعًا لا يحسُن، وإنما يتعبَّد تعالى بأحدهما، إما المتقدّم، وإما المتأخّر.

فإن قال: إن اللُّطف المقارن للطاعة يشاهده المكلّف، فتكون مشاهدته وعلمه بحاله جميعًا يدعوانه إلى الفعل، والمتقدّم بأوقات لا يجوز أن يدعو منه إلى الفعل قبل وجوده إلا العلم دون المشاهدة؛ وقد علمتم أن للمشاهدة تأثيرًا في هذا الباب، لأن العلم يقوى بها؛ فلا بدَّ من أن يكون تأثير العلم الواقع عندها أزيد؛ فيجب لذلك أن لا يحسُن تقديم اللطف.

قيل له: إن الذي ذكرته غير معلوم، بل لا يمتنع أن يكون المُعتَبَر في ذلك هو بالعلم فقط إذا وقع عن المشاهدة، كان المُشاهد حاضرًا أو متقدّمًا.

وإذا جاز في معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله أن يكون للمكتسب منها مزية على الضروري على ما قدّمناه في باب المعارف، فما الذي يمنع في المعرفة بعد حال المشاهدة أن يكون حالها كما لها إذا كانت في حال المشاهدة.

فصل في هل يصحّ فيما لا يُدرَك أن يساوي المُدرَك في كونه لطفًا أم لا؟ وما يتصل بذلك

[في بيان أن المُدرَك واللَّامُدرَك يتساويان في كونهما لُطفًا]

اعلم أن الذي نصَّ عليه أبو هاشم، رحمه الله، أن ما لا يدخل تحت الحسن لا يكون لُطفًا. قاله في المعرفة حيث سأل نفسه: أيجوز أن تقبح إذا كانت مفسدة؟ فأجاب بأنها إذا لم تحسُن لم يصحّ كونها لُطفًا في القبيح. وقال بعد ذلك: ولو صحَّ كونها مفسدة لكانت تقبح لا محالة. وذكر مثل ذلك في الإرادة وغيرها. وقال في موضع: إنما تكون لُطفًا إذا كان من المشاهدات أو ما حلَّ محلها، فلا يمتنع أن يدخل في ذلك ما هذا شأن أحكامه من نفسه نحو كونه معتقدًا أو مُريدًا وما عند المشاهدة يتبيَّنه، وإن لم يكن الوجه الذي عليه علمه يتناوله الإدراك.

وقد قال رحمه الله في الغِنى: لو تقدَّم خلقه تعالى له لخلق الجواهر، كان لا يجوز أن يكون لطفًا، لأنه إنما كان يعتبر المكلَّف بالخبر عنه والعلم به دون وجوده، وربما مرَّ في كلامه ما يدلّ على أن غير المشاهدات تكون لُطفًا، والأقرب فيما قدَّمناه أن نقوله في أفعاله تعالى دون أفعال العباد؛ لأنه قد نصَّ في المعارف أنها إنما تَجِب، وكذلك النظر، لكونها ألطافًا، وعلى هذا الوجه نعتمد في وجوب النظر والمعارف على ما بيَّنَّاه.

[في أن ما لا يُدرَك وما يُدرَك يتساويان في أنهما من الدواعي إلى الفعل]

واعلم أن اللُّطف في كونه لطفًا في الأفعال يجري مجرى الدواعي، لأنه يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره. وقد بيَّنَّا في باب التعديل والتجوير أن المعتبر في الدواعي ما عليه القادر من المعرفة والظنّ والاعتقاد، ولا يعتبر بالأشياء التي هي المعلومات؛ لأنه إذا كان مُشتهيًا وظنَّ أنه لا يشتهي لم يدعه ذلك إلى الفعل، وإذا علم ذلك دعاه إلى الفعل. ولو ظنه ـ والمظنون على خلافه ـ لكان قد يدعوه إلى الفعل. فإذا صحَّ ذلك فما الذي يمنع فيما لا يدرك إذا علمه المكلّف على الوجه الذي يدعو إلى الفعل أن يكون لطفًا، كما يصحّ مثله مما يُدرَك؟ وإن كان عنده ـ رحمه الله ـ المتقدّم من اللُّطف يدعوه إلى الفعل وإن تقضى وعدم في حال ما يختار الفعل ويُؤثره، فهلَّا جاز فيما لا يُدرَك أصلًا أن يحلّ هذا المحل؟

فإن قال: فيجب على هذا القول أن تجوِّزوا في الاعتقاد والإرادة هذه < . . . . . >[١]، وقد بيَّنَّا في غير موضع أن المعرفة لو حصل فيها استفساد قَبُحَت، وأن هذا هو الصحيح.

فإن قيل: فيجب فيما لا يعلم إلا بدليل أن تجوِّزوا كونه لُطفًا؛ ومتى جوَّزتم ذلك فلا فرق بين أن يوجد ويعرف المستدلّ حاله، وبين أن يعلم بالدليل ما هو عليه، وهذا يُوجِب في كثير من الألطاف أن وجودها كعدمها.

(١) مطموس بالأصل.

قيل له: ينبغي أن يعتبر الوجه الذي له يكون لُطفًا، وإن كان لا يصحّ من المكلَّف أن يعرفه إلا بالمشاهدة؛ فالواجب أن يوجد ويشاهد. وإن كان لا يتم إلا بحدوثه ووجوده، فالواجب دخوله تحت الوجود. وإن كان المُراعَى معرفة ما هو عليه في ذاته، فالمُعتَبَر بالعلم وهو اللُّطف دونه. وعلى هذا الوجه يجب أن يعتبر فيما هو لُطف من فعله تعالى أن يكون مُشاهَدًا، أو بتنبيه المكلَّف من نفسه أو من غيره باضطرار، فأما إذا كان على خلاف هذا الوجه وكان ما له يكون لُطفًا بعلم حدث أو لم يحدث، فيجب أن يكون المُعتَبَر بالعلم به دونه. فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في ذكر مَن يجوز عليه اللُّطف ومَن لا يجوز ذلك عليه

[في بيان جواز اللُّطف على كل حيّ وعدم جوازه على الله]

اعلم أن اللُّطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص، من غير أن يكون الأوّل تمكينًا من الثاني أو وجهًا لحُسنه أو الوجه الذي يوجد عليه. وقد علمنا أن الواجب فيه أيضًا أن يكون كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المَضَرَّة. فإذا ثبتت هذه الجملة فالواجب جوازه على كل حيّ تجوز عليه المنافع والمَضارّ وتختلف دواعيه. فأما القديم سبحانه فذلك يستحيل فيه؛ لأن ما يختاره من الأفعال يختاره لِما هو عليه لا لحدوث حركة، وكذلك فيما لا يختاره من القبائح إنما لا يختاره لِما هو عليه لا لحدوث حادث. فقد صارت الحوادث غير مؤثِّرة فيما يفعله تعالى أو لا يفعله، فيجب أن لا تجوز عليه اللُّطف تعالى عن ذلك.

فإن قال: أفليس المعلوم من حاله أنه يختار الفعل إذا كان فيه منفعة لحيّ، ولولا ذلك كان لا يختاره، فيجب أن يكون خلقه لذلك الحيّ لُطفًا فيما ذكرناه؟

قيل له: إن خلق الحيّ معه يحسن ما يختاره؛ لا أنه يختار لأجله. وما هذا حاله لا يكون لُطفًا؛ فلذلك لا تفترق الحال بين أن يفعله في حال خلق الحيّ أو بعده في الوجه الذي بيَّنّاه.

[في الدلالة على عدم جواز اللُّطف على الله]

فإن قال: أفليس إنما يختار التمكين ليقدّم التكليف، ولولاه كان لا يختاره؟ وكذلك الألطاف؟ فهلَّا دلَّ ذلك على جواز اللُّطف عليه؟

قيل له: إن التكليف متى تقدَّم كان وجهًا لوجوبه، ولعلمه بوجوبه يختار ذلك لا لأجل ذلك الحادث.

فإن قال: أفليس لا يختار الإثابة والمعاقبة إلا متى حدث من المكلَّف الطاعة والمعصية؟

قيل له: نعم، لكنه تعالى يفعل الثواب لوجوبه، وإن كان لا يجب إلا بعد تقدّم ما ذكرته، والعقاب يفعله لأنه يستحق وإن كان لا يستحق إلا بعد المعصية. فلا يحصل لشيء من الحوادث تأثير في اختياره للفعل على وجه لولاه كان لا يختاره وإن كان فيه ما يؤثِّر في حكم الفعل الذي يختاره؛ فينتقل من قُبح إلى حُسن، أو من حسن إلى وجوب إلى ما شاكل ذلك.

فإن قال: فيجب أن لا تصحّ عليه الدواعي جملة، كما قلتم إنه لا يصحّ عليه اللطف.

قيل له: إن أردت بالدواعي ما يدعو إلى المنافع والمَضارّ، فذلك لا يجوز عليه تعالى. وإن أردت بها ماله يفعل الفاعل منّا الفعل مما هو عليه من المعرفة، فذلك غير ممتنع فيه تعالى. لأن أحدنا قد يدعوه < . . . . . >[1] إلى معرفته بأن الفعل إحسان ومنفعة. وكذلك حاله جلَّ وعزَّ. وقد يفعل أحدنا الواجب لوجوبه في عقله، وقد لا يفعل القبيح لقُبحه إذا كان عالِمًا بذلك في حاله وبأنه غنيٌّ عنه، فكذلك هو تعالى. فالمعتبر هو بالمعاني لا بالعبارات؛ لأن قولنا فيما ذكرناه إنه داعٍ كالمجاز وإن غلب التعارف فيه؛ لأن الأصل فيه أن يدعو أحدنا غيره إلى الفعل بالقول الذي هو الدعاء، وتُجوِّز ذلك فيما ذكرناه، وغلب عُرْف الاستعمال فيه.

(١) مطموس بالأصل.

فصل في ذكر ما عُدَّ لُطفًا وليس هو منه، وما يُعَدَّ خارجًا عنه وهو منه، وما يتصل بذلك

[في بيان مفهوم وصفات اللُّطف]

اعلم أنّا قد بيَّنّا من قبل أن تكليف مَن حاله أنه يكفر لا يجوز أن يحسن من حيث كان لطفًا، حتى يقبح لو لم يكن لطفًا لقوم يؤمنون عنده. وبيَّنّا أن ذلك لا يحسُن، لأنه إنعام عليه وتعريض له لنفع عظيم لا يجوز أن يناله إلا بهذا الطريق مع انتفاء وجوه القبح عنه. وبيَّنّا أنه لا يمكن أن يقال إنه لا غرض فيه لولا كونه لطفًا، وأنه لا يصحّ أن يجعل ذلك طريقًا إلى أن وجه حُسنه أنه لُطف، فلا طائل في إعادته. فأما تكليف الكافر الذي يُعلَم من حاله أنه إن أُديم التكليف عليه آمن؛ فقد بيَّنّا أن شيخنا أبا علي، رحمه الله، يقول: إن إدامة تكليفه واجب. وربما مرَّ في كلامه ما يدلّ على أن ذلك لُطف في تخليصه من العقاب الذي استحقه على ما سلف من كُفره. وربما مرَّ في كلامه ما يدلّ على أن ذلك يجب، لأنه تعالى لو لم يفعله لكان التكليف الأول قبيحًا من حيث اقتصر في تكليفه على الوقت الذي يعلم أنه يكفر دون الوقت الذي يعلم أنه يؤمن. وقد بيَّنّا من قبل أن ذلك لا يُعَدُّ في الألطاف؛ لأن الأصل الذي بنينا على القول في اللطف: أنه الأمر الذي يختار عنده من الطاعة ما < . . . . . >[١] بل يختار خلافه. والتكليف الزائد متأخر عن التكليف المزيد عليه، فلا يصحّ كونه لُطفًا فيه، ولا يصحّ أن يكون لُطفًا في نفسه لأنه تمكين منه، ولا يجوز في التمكين أن يكون لُطفًا؛ لأنه به يصحّ أن يصلح ويفسد، واللُّطف هو الذي صحة كِلا الأمرين تتقدمه، ثم يختار عنده الصلاح دون الفساد.

[في بيان رأي أبي هاشم في المسألة]

وقد حكينا عن أبي هاشم، رحمه الله، أنه يقول: إن كان تعالى قد كلَّفه أولًا ذلك فلا بدَّ من أن يُديم التكليف عليه، وإن كان إنما كلَّفه القدر الذي

---

(١) مطموس بالأصل.

يكفر عنده، فما عداه هو تكليف زائد يجري مجرى أصول التكليف في أنه لا يصحّ أن يكون واجبًا من حيث لم يتقدَّمه ما يجب لأجله، لأن كل الواجبات على القديم تعالى إنما تجب على هذا الوجه بأن يتقدَّمه ما يلتزم به تعالى ذلك الأمر فيصير واجبًا لأجله، وذلك بمنزلة التمكين إذا سبق التكليف والألطاف وما شاكلها.

وقد بيَّنَّا أن الذي يختاره في هذا الباب، أنه متى كان الغرض في تكليف زيد تعريضه لقدر من الثواب مخصوص، وصحَّ أن يصل إليه تكليف ما يؤمن عنده، لم يجز أن يكلِّفه ما يكفر عنده؛ لأنه يصير هذا التكليف في حُكم العبث، ويصير بمنزلة أحدنا إذا علم أو ظن أنه متى قدَّم طعامًا إلى جائع يتناوله، ومتى قدَّم طعامًا آخر إليه لا يتناوله، والغرض واحد؛ فغير حسن أن يقدم إليه ما يتناوله.

وبيَّنَّا أنه لا فرق بين أن يكون الوقت واحدًا، ويصحّ أن يكلّف فعلين على هذا الحدّ، وبين أن تفترق الآوقات.

وبيَّنَّا أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، فرَّق بين هذين الأمرين، وأنه لا فرق بينهما على التعليل الذي ذكرناه.

وبيَّنَّا أنه إذا كان الغرض قدرًا من الثواب عظيمًا، فغير ممتنع أن يكلِّفه تعالى الأمرين، وأن الوصول إلى الغرض بأحدهما به لا يصحّ، وبسطنا القول فيه.

فأما تكليف المؤمن في وقت الزيادة التي يكفر عندها، فقد بيَّنَّا أن الشيخين لا يختلفان في جواز ذلك، وأن في الناس مَن يقول: إن هذه الزيادة إنما تحسنة إذا كانت لُطفًا كما نقوله في تكليف مَن يعلم أنه يكفر، والكلام قد تقدَّم في ذلك. وفيهم مَن يقول: إنه لا يحسُن أن يكلّف هذه الزيادة لأنها مفسدة في حرمان الثواب الذي حصله بالإيمان السابق. وهذا بعيد، لِما قدَّمناه من أنه لا يجوز في المستقبل أن يكون مفسدة في الماضي. ولا يجوز كونه مفسدة فيما يقع عنده لأنه تمكين منه، وذلك يُبطِل قول مَن عدَّه في هذا الباب.

[في الوجوه التي تكون البعثة فيها لُطفًا]

وقد بيَّنَّا أن بعثة الأنبياء وإن كانت لطفًا فلا يجوز أن تحسُن لهذا الوجه فقط، فليس لأحد أن يعدّها في هذا الباب على هذا الثاني وإن جاز أن تُعَدّ فيه على الوجه الأول. فأما بعثة النبي إلى مَن المعلوم أنه يكفر به ويكذبه ويحاربه، فقد اختلفت الألفاظ في كتب شيوخنا فيه. والذي يجب أن يحصل أنه إذا كان المعلوم من حاله أنه لو صدَّقه وقام بما أدّاه إليه من الشريعة، أو ببعضه، كان ذلك صلاحًا له ولُطفًا؛ فبعثة الله تحسن. وإن لم يكن هذا هو المعلوم من حاله لم تحسُن البعثة، لأن في الوجه الأول تكون البعثة لطفًا ومصلحة. وما يأتيه من تكذيبه وإن رفع عند البعثة فلأنها تمكين منه، فلا يُعَدّ في باب المفسدة. وأما الوجه الثاني فبعثته إليه تكون عبثًا. فإن علم من حال المبعوث إليه أنه يكذبه ويحاربه على وجه لو لم يبعث إليه كان يمكن من ذلك ومن خلافه فإنه لا يحسُن دخوله في أنه مفسدة < . . . . . >[١] بعثة نبي < . . . . . >[١] مَن يصلح لذلك فلا يمتنع أن يختص بكونه لطفًا وإن جاز أن يكون الحال فيه كالحال في غيره لو بُعِث.

[رأي الشيخين حول اعتبار دعاء إبليس لُطفًا أم لا]

وأما دعاء إبليس إلى الضلال، فقد منع شيخنا أبو علي، رحمه الله، من كونه لُطفًا في القبيح، وجوَّزه أبو هاشم، رحمه الله، لأنه أخرجه من باب المفسدة وجعله جاريًا مجرى التمكين، من حيث يحصل المكلّف عند هذا الدعاء في باب الامتناع من القبيح على وجه يشقّ عليه بأزيد مما كان سبق من قبل، فصيَّر للدعاء تأثيرًا في هذا الباب، وأجراه مجرى زيادة الشُّهرة التي تقتضي زيادة المَشيئة في الامتناع عن المُشتهى. ووجدان ما له تأثير في المشقَّة يجب أن يكون بمنزلة التمكين؛ لأنه من شرائط التكليف، كما أن ما له تأثير في المعرفة بما كلّف يجري مجرى التمكين.

وأما أبو علي، رحمه الله، فإنه عدَّه لُطفًا خالصًا وأخرجه عن أن يكون له خطر في التمكين، وقال: لو علم تعالى أن المدعو يقبل عند دعائه على وجه

---

(١) مطموس بالأصل.

لولاه كان لا يقبل ولا يفسد، لمنعه من ذلك؛ لأنه تعالى كما لا يجوز أن يكلّف ويستفسد، فكذلك لا يجوز أن يكلّف ويمكِّن الغير من الاستفساد، بل يجب أن يمنع من ذلك أشد منع.

والذي يجب أن يحصل في ذلك أنه إن خلص للامتناع من القبيح الذي دعا إليه إبليس وجه يستحق عليه من الثواب أكثر مما يستحق عليه إذا وقع على وجه آخر، وتميّز الوجهان، وعلم أن دعاء إبليس لو امتنع من القبيح لامتنع على الوجه الذي للثواب فيه مزية، فذلك غير ممتنع، لأنه تكليف سوى الأحسن، فيصير بمنزلة مَن لا لطف له على وجه من الوجوه، وما يقع عنده يحلّ محل التمكين الذي لا بدَّ منه، حتى لو عدم لما صحَّ من المكلَّف أن يؤدِّي ما كُلِّف. فأما إذا كان الحال بخلاف ذلك، ولم يكن إلا الأمر الواقع <بعد ما أشرنا إليه من الأحوال> من غير أن يتميز في الامتناع ما ذكرناه من الوجهين، فالصحيح ما قاله أبو علي، رحمه الله، فيها.

[في بيان رأي القاضي حول الشهوة واعتبارها من الألطاف]

وأما زيادة الشهوة[١] فقد اختلفا فيها على هذا النحو، والأمر فيها بيِّن: وذلك لأن الامتناع من المشتَهى إذا قربت الشهوة يكون واقعًا على خلاف الوجه الذي يقع عليه إذا كانت الشهوة خفيفة. ولذلك صار الأمر في التكليف موقوفًا عليها، فمتى زالت الشهوة أصلًا زال التكليف إذا لم يحصل ما يقوم مقامها. ولذلك تكون المحبة على الشيخ ـ إذا خفَّت شهوته ـ أخفّ منها على الشاب القوي الشهوة في الامتناع من المشتهى، وفي التوبة[٢]. فإذا صحَّت هذه الجملة لم يمتنع أن يكون ترك المشتهى يختلف الوجه الذي عليه بمقارنة ما ذكرناه من الأمرين المختلفين، فيحسُن منه أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر. فإن

(١) الشهوة: هي تَوَقان النفس وميل الطّبع إلى المنافع واللَّذَّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

(٢) التوبة: هي الرجوع والندم. (التوحيد للماتريدي ص ٣٥٦). ويشرح القاضي عبد الجبار نفسه التوبة فيقول: أن يندم على القبيح لقُبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله من القبح. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٣١ و٧٨٢). وأما في «المغني...» فيقول القاضي: التوبة هي الندم على ما فعل مع العزم. (المغني ٤٢٨/١٤).

كان المعلوم أنه يقضى عنده وتكون زيادة الشهوة كالتمكين. فأما إذا لم يحصل هذ الوجه فإنه يقبح لا محالة لأنه يدخل في باب المفسدة.

فأما إذا كان المعلوم من حال المكلّف أنه مع ارتفاع اللُّطف يكفر ومع وجوده يؤمن، لكن الثواب الذي يستحقه أقل مما كان يستحقه لو أمر مع عدم اللطف، فسنقول فيه، من بعد، ما يقنع.

[في بيان قبح التكليف الذي يؤدِّي إلى كفر]

فأما تكليف زيد ما يكفر عنده عمرو فإنه لا خلاف أنه يقبح ـ إذا كان تكليف عمرو قد تقدَّم ـ من حيث يكون مفسدة فيه لأن عنده يكفر، ولولاه كان يؤمن. ولا فرق بين أن يكفر عنده عمرو ولا يؤمن عند تكليفه أحد، وبين أن يؤمن عند تكليفه جماعة. وكذلك لا فرق بين أن يؤمن هو عندهة ويكفرة عنده عمرو، وبين أن يكفر أيضًا. ولا فرق بين أن يقع عنده من الكفر أقل مما يقع عنده من إيمانه أو إيمان غيره، وبين أن يكون أكثر؛ لأن الوجه الذي لأجله يقع ذلك كونه مفسدة في بعض القبائح، فلا معتبر بالقلة والكثرة في هذا الباب، ولا في اختلاف الأحوال التي قدَّمناها.

فإن قال: أفتقولون إن هذا التكليف يقبح، وإذا كان المعلوم أن فعلًا قبيحًا يقع عنده لا من المكلّف؟

قيل له: لا نقول ذلك، لأن مَن ليس بمكلَّف لا يستحق على ما يواقعه من القبيح العقاب، ولم يتقدم فيه ما يُوجِب أن اللُّطف له، فأما إذا كان المعلوم أنه يقع عند بعض القبائح من بعض المكلفين فالحال على ما قدّمناه.

[في بيان أن ما كان مفسدة فهو قبيح دون النظر إلى نفعه في حال أخرى]

فإن قال: هلَّا قلتم إنه يعتبر هذا التكليف؟ فإذا كان مَن يؤمن عنده أكثر، والإيمان الذي يقع عنده أكثر مما يقع عنده من الكفر، فإنه يحسن لأنه أعمّ في الصلاح، ولأنه حينئذ أصلح، ولأنه ليس بأن يقال إنه يقبح ـ وإن اقتضى حرمان

الثواب لمَن يؤمن عنده، من حيث يقع عنده كفر مَن يكفر ـ بأولى من أن يقال إنه يحسن وإن كفر مَن يكفر عنده، من حيث يحصل لمن يؤمن عنده الثواب العظيم. فإذا تقابل الأمران وجب أن يعتبر الأغلب؛ فإن كان الأغلب منه الصلاح، فبأن يفعله الحكيم أولى. ولم <صرتم> إنما قلتم أولى من هذا القول الذي يعتمد عليه أكثر مَن يقول بالأصلح.

قيل له: إن الذي سلك هذه الطريقة بناها على قوله بوجوب التكليف في الأصل ووجوب الأصلح، ورأى أن هذا المكلّف متى لم يكلّف لوقوع الكفر عند تكليفه أنه قد فعل به أو بغيره ما هو أصلح له وأدوم على ما حكيناه. ومتى ثبت أن الأصلح في الدين ليس بواجب، وأن أصل التكليف لا يجب، فلا بدَّ من بناء ما قدَّمناه على الأصول التي ذكرناها، وهي: أن ما كان مفسدة فيجب أن يقبح، وما حصل فيه وجه من وجوه القبيح أن يعتبر حال وجود الحسن وكثرة المنافع فيه. فوقوع إيمانه وإيمان غيره عنده لا يُخرجه من أن يكون مفسدة لهذا المكلّف المخصوص؛ فيجب أن يكون قبيحًا. وقد بيَّنَّا من قبل أن النفع والضرر إنما يتكافآن ويعتبر الأغلب منهما متى وصلا إلى واحد، فأما إذا تغايرا فغير جائز هذا الاعتبار فيهما. ولذلك لا يجوز أن نظلم زيدًا ظلمًا يسيرًا إذا كان لنا فيه أو لغيرنا النفع العظيم.

وليس لأحد أن يقول: إذا كثر النفع في تكليفه له ولسائر المكلفين لم يعتبر ما يلحق هذا المكلّف المخصوص من الضرر بأن يختار الكفر عنده، كما ليس لأحد أن يقول بمثله في ظلم هذا المكلّف لو آمن الخلق عنده وما يتصل بهذا الباب.

ويلزم القوم على قولهم بالأصلح: ارتكاب القول بأن اللُّطف غير واجب، وأن المفسدة هي الواجب في كثير من المواضع: وسنبيِّنه <بعد>.

فأما تكليف زيد بعض الأفعال، إذا كان مفسدة في فعل آخر قد كلف به، فإنه يقبح؛ فالمعتبر فيه ما قدَّمناه من أن يعلم من حاله أنه لولا التكليف الثاني كان يصلح في الأوّل وعنده يختار الفساد فيصحّ ذلك.

[في بيان قبح التكليف الثاني إذا أضرَّ بالتكليف الأول]

ولهذه الجملة قال شيوخنا: إذا علم من حاله أنه لو كلّف الصلاة بعد تكليف الصوم عصى فيه، ولو لم يكلّف لأطاع في الصوم؛ إنه لا يحسُن، وقد سبق تكليف الصوم، أن يكلَّف بالصلاة. فأما إن كان المعلوم أنه كان يعصي في الصوم على كل حال أو يطيع فيه على كل حال، فتكليف الصلاة يحسُن سواء عصى فيها أو أطاع؛ لأنه إذا عصى فيها فلأنه تمكين من المفسدة، لا أنه استفساد فيها. ولهذه الجملة قال شيوخنا: لو علم من حاله أنه متى كلّف خمسة من الطاعات أطاع فيها، وإن كلّف خمسة سواها عصى في الأولى، إنه يقبح تكليف الثانية. وإن علم أنه يعصى في الثانية دون الأولى لا يقبح ذلك. فإن علم من حال كل واحدة من الخمستين أنه كان يطيع فيه بانفراده، ومتى جمع بينهما عصى في الأمرين؛ لم يحسن منه تعالى الجمع بين التكليفين، وحَسُن منه أن يفرد كل فريق منهما. فأما قول مَن جوَّز في تكليف الشرعيات أن يحسن من حيث كانت عقوبة أو للثواب فقط، لا من حيث كانت لطفًا، فسنبيِّنه في باب النبؤات.

وكما لا يجوز في الكل أن يكون عقوبة، فكذلك لا يجوز في بعضه، لأن العلّة في الجميع واحدة، وهي ما قدَّمناه من أنه تعالى إنما يلزم الشاقّ للمنفعة، فلا بدَّ من أن يكون له وجه وجوب. فلا يجوز أن يجب على زيد عقاب نفسه، ولا يجوز أيضًا أن يستحق على ذلك ثوابًا، لو صحَّ أن يجب عليه أو يحسن منه. وكل ذلك يوجب أن يتأوّل ما يتعلقون به نحو قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ﴾ [النِّساء: الآية ١٦٠] إلى ما شاكله. على أن المراد أن عنده حُسْن التكليف لوجه من الوجوه.

[في توضيح بعض المفاهيم وجواز اعتبارها لطفًا أو خارجة عنه]

فأما ما يقوله الفقهاء في بعض الكفَّارات إنها عقوبات، وإن كان داخلًا في التكليف، فليس المراد بذلك أنه كلف من حيث كان عقوبة؛ لكنهم أجروه مجرى ما يستحق عليه من العقوبات في أنه لا يتعلق إلا بالأفعال التي يصحّ فيها.

[الكلام في الطبع]

فأما الطبع[١] الذي قد بيَّنه الله تعالى في كتابه ـ وهو العلامة التي يعلم بها حال المطبوع على قلبه فيما يستحقه من ذمّ ومدح وعقاب وثواب ـ فقد اختلف فيه.

وربما مرَّ في كلام أبي علي رحمه الله أنه عقوبة، وعند أبي هاشم رحمه الله لا يكون إلا لطفًا. فأما أن يكون لطفًا للمكلّف الذي يعرفه، أو له وللمطبوع على قلبه جميعًا، والذي يقطع به أنه لطف لمَن يطبع على قلبه، فيبيِّن له ذلك بعلامة؛ لأن عند معرفته بذلك قد تعبد بذمّه والبراءة منه، فيكون عند ذلك أقرب إلى ترك مُواقعة مثله. وإخبار الله تعالى بذلك في كتابه، لا يمنع أن يكون لطفًا لنا في هذا الباب.

فأما الطبع نفسه فبعيد أن يكون لطفًا للمطبوع على قلبه وهو غير عارف به، وأما كونه عقوبة فبعيد لأنه ليس بألم ولا يؤدِّي إليه، ولا يقتضي الغمّ على الوجه الذي يقتضيه الدم، فلا يمكن أن يعدّ في العقوبات ولا فيما يجري مجراها.

[الكلام في الوعيد]

وأما الوعيد[٢] فربما مرَّ في كلام شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنه جارٍ مجرى العقوبة، ويجعله في حكم الذّمّ. والأولى فيه ما ذكرناه في الطبع لأنه مصلحة؛ لأن حاله مع العاصي كحاله مع المُطيع، وما هذا حاله لا يجوز أن يخصّ بأنه عقوبة.

---

(١) الطبع هو الخاصَّة التي يكون بها الحادث، لا من جهة القدرة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). وهو سجيَّة الإنسان؛ والحكماء يعتبرون بذلك عن خاصة الأشياء؛ كإحراق النار، والتبريد للثلج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

(٢) الوعيد: قال القاضي عبد الجبار: «الوعيد هو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالوعيد هو «إخبار الغير بإيصال ضرر محض إليه، أو تفويت نفع عنه من جهة المخبر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

[الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

فأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا بدَّ من كونهما صلاحًا لمَن كلّف القيام بهما، ولا يمتنع مع ذلك أن يكونا صلاحًا لمَن يضيع المعروف أو يقدم على المنكر وإن لم يقطع بذلك. ولذلك لم يوجِّهما من جهة العقل، ومفتاح وجوبهما على السمع.

[الكلام في إقامة الحدّ على السارق]

وأما إقامة الحدّ على السارق وغيره؛ فقد بيَّنَّا من قبل أنها لطف للقيِّم به. فأما المحدود؛ فقد ذكرنا الخلاف فيه بين الشيخين(١)، رحمهما الله. وجملة هذا الباب أن كل تكليف يحلّ هذا المحل فيجب ـ للدليل الذي قدَّمناه ـ أن يقطع بأنه لطف لمَن كلّف. فأما لغيره فمَن هو له به تعلّق، فيجب أن يكون موقوفًا على الدلالة.

[في بيان أن الأمراض هي ألطاف]

فأما الأمراض النازِلة بمَن لا يستحق العقوبة من المكلّفين أو بغير المكلَّفين من الأطفال وغيرهم، فقد اختلف شيخانا، رحمهما الله، في ذلك. فعند أبي علي، رحمه الله، لا دليل يقطع به على أنه لطف. ويقول بحُسْن العوض.(٢) وعند شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنه لا يحسُن إلا من حيث كان لطفًا ولا بدَّ فيه من عوض. وقد حُكِيَ عن أبي علي، رحمه الله، الرجوع إلى هذا القول. والمحكي عن عبّاد أنه يحسن لا للعوض. ولعلَّه يقول: إنه يحسن من حيث كان لطفًا فقط. وقد بيَّنَّا أنه لكونه لطفًا يجب، وله وللعوض يحسن.

---

(١) أي أبو علي وأبو هاشم.

(٢) العوض: هو النّفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال. (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضارّ بلا تعظيم. (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم. (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

فصار للطف تأثير في حُسنه ووجوبه، وللعوض تأثير في حُسنه فقط، لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحًا من حيث كان ظلمًا. ولو زال كونه لطفًا لكان قبيحًا من حيث يكون عبثًا. ولو حصل فيه العوض فقط، وزالت جهة العبث، لم يدخل في الوجوب. ولو حصل لطفًا وزالت جهة الظلم لدخل في الوجوب. يبيِّن ذلك أن التكليف المتقدّم قد اقتضى وجوبه من حيث كان لطفًا؛ ولا شيء اقتضى وجوبه من حيث يحصل فيه العوض، فيجب في كونه لطفًا أن يؤثِّر في الوجهين؛ وفي ثبوت العوض في أن يؤثِّر في أحد الوجهين. وسنتقصى القول في ذلك في باب ذكر الآلام، وإبطال قول سائر المخالفين فيه، فإن ذلك الموضع أخصّ به.

[في بيان أن الألم النازل هو في الألطاف]

وأما الألم النازل بمَن يستحق العقوبة، فالمحكي عن شيخنا أبي علي، رحمه الله، أنه عقوبة، وربما قال بجواز أن يكون عقوبة. وعند شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنه لطف، وذلك لأن كونه مستحقًّا للعقوبة لا يُوجِب أن الألم النازل به من هذا القبيل دون أن يعلم أن له صفة العقوبة بأن يكون واقعًا على وجه الاستحقاق والإهانة وأن يكون مستحقًّا. فإذا عدمنا الدليل على ذلك؛ فمن أين [يعرف] أنه عقوبة؟ يبيِّن ذلك أنه كما يحصل مستحقًّا للعقاب وهو مكلَّف، كذلك يجوز أن يحتاج إلى لطف في تكليفه بما ينزل به؛ كما يحتمل أن يكون من باب العقاب، فقد يحتمل أن يكون من باب اللطف؛ فمن أين ـ والحالة هذه ـ القطع على أنه عقوبة؟ يبيِّن ذلك أن فاعل الألم إذا لم يعرف قصده فكيف يقطع على أنه عقوبة؟ وليس يجب من حيث جاز تعجّل بعض العقوبات مع التكليف أن يكون هذا الألم منه، لأنه كما يجوز ذلك، فقد يجوز أن يفعل به بعض الألم من حيث كان لطفًا < . . . . . >[١]، وهذه الجملة تُبطِل القطع على أنه عقوبة.

وأما تجويز ذلك، فالذي يدلّ على فساده أن السمع قد ورد بأن المؤلم يلزمه الصبر على ما ينزل به من الآلام التي هي الأمراض والمصائب، ويقبح

(١) مطموس بالأصل.

منه الجزع، ويلزمه الرِّضا بذلك والشكر فيه. ولا يجوز أن يكون ذلك من علامات العقوبة، لأن ما يكون عقابًا فللمُعاقب أن يجزع منه ويهرب، ويمتنع إن قدر عليه، ولا يلزمه الرِّضا به ولا الشكر عليه. وهذا هو الذي حمل عليه شيوخنا ما رُوِيَ من الرِّضا بالقضاء والقدر حلوهما ومُرَّهما.

[الكلام في المصائب]

فأما ما ينزل بالمكلّف من أسباب الغموم والمصائب، فيجب أن ينظر في ذلك. فكل ما كان من فعله تعالى فالقول فيه كالقول في الأمراض. وما كان من قِبَل غيره تعالى فإن فَعله بأمره تعالى أو إباحته ـ ولم يكن واقعًا على وجه العقوبة ـ فهو لطف. وما وقع لا على هذا الوجه، فإن دخلته مُعاوضة وتراضٍ حسن لهما، وإلا فيجب أن يكون من باب الظلم، ولا مدخل له في هذا الباب.

فعلى هذا القول في موت الحميم والقريب، وفي الآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال، أن كل ذلك بمنزلة الأمراض في أنها ألطاف ومصالح يجب الصبر عليها وأن تعدّ في النِّعَم. ولذلك قلنا: إن ما يفعله الإمام في الحدود بالتائب ومَن يجري مجراه لما فعله بإذنه تعالى وإيجابه حلَّ محل ما يفعله تعالى في أنه مِحنة، وهو من باب الألطاف، على ما قدَّمناه. وكذلك ما يفعل بمَن لا يُعلَم إصراره. فأما ما يفعل بالمِصر من العقوبة، فهو خارج عن هذا الباب. وأما ما يفعله المرء بنفسه، فإن كان فعله لحُسنه في عقله أو لوجوبه، فإما أن يدخل تحت التكليف أو تحت الألطاف إذا لم يكن فيه الأعواض المعجِّلة أو دفع المضارّ الحاصلة <هذا. . . . . يؤول أمره>[1]، فإن كان وجه حُسنه للفعل من حيث كان بالدنيا وسعيًا في مصالحه، فذلك يحسُن لهذا الوجه، وهو أنه تُعرَض له المنافع بقدرها أو بعلمها. وإن كان ذلك يحسُن من جهة الشرع، فإما أن يكون لهذا الوجه أو لأنه لطف. ولذلك قلنا: إنه تعالى لما أمر بأخذ الصبيان بفِعل الصلاة وضربهم عليها أن ذلك يجري مجرى الألطاف لنا ولهم،

---

(١) مطموس بالأصل.

لِما فيه من رياضتهم على فِعل ذلك عند البلوغ، ولأنّا عند أخذهم بذلك أقرب إلى فِعل أمثاله.

[الكلام في ذبح البهائم]

وأما ما يفعله أحدنا بالبهائم ومَن لا نظن فيه أنه يحصل مكلفًا ولا يقع إلا على وجه واحد ـ وهو لمنافعه التي يقدّرها ـ أو لأنه بإباحته تعالى يستحق العوض في الآخرة ـ وهذا كما نقوله في ذبح البهائم ـ فعلى هذه الجملة يجب إجزاء القول في هذا الباب.

[في اعتبار الجزاء على إتعاب النفس بغية المَذَمَّة، من الألطاف]

وأما إتعاب النفس في المكاسب وطرقها، فإنه يحسُن ابتغاء المنافع. وما يفعله تعالى عند الكدّ والسعي منّا فيجب أن ننظر فيه، فإن كان في حكم الموجب عنه لم يعُد لطفًا، وإن كان واقعًا بالعادة فيجب أن يحسُن منه تعالى من جهة أنه يلطف. ولذلك نقول: إنه تعالى إنما ينبت الزرع وينمِّيه عند أفعالنا على الحدّ الذي جَرَت العادة به من جهة أنه لطف، لأنه لو كان الغرض وصولنا إلى الانتفاع به لم يكن لهذه الأمور معنًى. لو كان يجب أن يخلقه على الحدّ الذي آل إليهة أمره آخرًا، لكنه تعالى علم أن تحمّل الكدّ حالًا بعد حال لأجله يقتضي في العقلاء أن يتحمَّلوا كُلِّف الطاعات طلبًا للثواب وتحرّزًا من العقاب، ولذلك لا يحسُن منه تعالى هذه الطريقة في الجنة، لما زال التكليف.

فأما ما يستحقه الإنسان على فعله من غيره فهو في حكم الموجب، لأنه إن لم يفعله يكون ظالمًا، فيدخل ذلك في باب الأعواض لا في باب الألطاف.

وإن جماعة ممَّن أجبوا < . . . . . >[١] الرجل به في عقله يكون مستحقًّا للثواب، لكن فعله لا يُعَدُّ في الألطاف، بل يدخل في باب الإنصاف الذي هو بذل الحقوق لمَن يستحقها.

---

(١) مطموس بالأصل.

[في بيان أن ذمّه تعالى بالغير لطف]

وأما ما يفعله من الذّمّ بالغير فإنه لطف لنا، ويجوز أن يكون لطفًا لذلك الغير، وإن كان جاريًا مجرى العقوبة من حيث لا يحسُن أن يفعل إلا بالمستحق. ولا يمتنع في نفس العقوبات أن تُقَدَّم ويصير تقديمها لطفًا، فما يجري مجرى العقوبة بأن يصحّ ذلك فيه أولى. والقول في المدح كالقول في الذّمّ، وكذلك القول فيما يجري مجراهما من التعظيم وغيره.

[في بيان أن الدعاء لطف]

فأما الدعاء[١] للمؤمن وعلى الفاسق[٢] والكافر[٣]، فلا بدَّ أن يكون لطفًا للدَّاعي. فأما المدعو له فقد يختلف حاله في ذلك. فكما أن ذمّ الفاسق الميت لا يجوز أن يكون لُطفًا له ولا عقابًا، فكذلك الدعاء عليه. واللعن باب من أبواب الدعاء على الفاسق، فيجب أن يكون الحكم فيه، على ما قدَّمناه.

[الكلام في النِّعَم الواصلة]

وأما النِّعَم الواصلة من الله سبحانه إلى العبد، فما علم بالدليل أنه لطف قضى به، وإلا جوَّز أن يكون تفضّلًا، لأنه مما يحسُن للوجهين جميعًا، فلا يصحّ القطع على أحدهما مع فَقْد الدلالة. وتفارق الآلام في هذا الباب، لأن تلك لا تحسُن لولا كونها لُطفًا.

فإن قال: فالقدر المفعول بالمُحتاج: لِمَ لا تقطعون فيه على أنه ليس بلطف، وأنه تعالى فعله لأنه لما أحوجه إليه بأمر من قِبله لزمه أن يفعله؟

---

(١) الدعاء: شرح القاضي عبد الجبار الدعاء فقال: الدعاء هو طلب المراد من الغير به، بشرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرّتبة. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٨).

(٢) الفاسق: على الإطلاق؛ مَن ترك جميع خصال الإيمان، وأنكرها كلّها. (التبصير في الدين ص ٩٢).

(٣) الكافر: مَن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر... ولا شُبهة في أن مَن عبد الاسم دون المعنى عابد غير الله تعالى كافر. (رسائل الشريف المرتضى ١/ ٢٨٥). والكافر هو تارك الإيمان. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٠١). وهو اسم لـمَن لا إيمان له. (شرح المقاصد ٢/ ٢٦٨؛ الكليات ص ٢٧٩).

قيل له: لأنه كان قد كان يجوز أن يَحوجه ويكون ذلك غير واجب، بأن يكون الصلاح أن يبقى على تلك الصفة، ويجوز أن لا يكون ذلك صلاحًا، ويجوز أن يكون أحد الأمرين يقوم مقام الآخر. فإذا صحَّ ذلك، فالأولى في هذه المسألة أن يقال: إنه مفعول على وجه الوجوب، إما لإزالة إلحاده أو لأنه لُطف؛ ويقوم مقام تبقيته على ما هو عليه. وما عدا ذلك فالحال فيه ما قدَّمناه.

[في بيان أن خلق الحيوان المؤذي لُطف]

فأما خلق الحيوان المؤذي فلا بدَّ من دخوله تحت الألطاف من حيث تعبّده تعالى، وأوجب التحرّز منها ومنعها مما تقدَّم عليه، وتكون لُطفًا في الامتناع من القبيح. فإن كان فيها ما يحصل العبد عند معرفته بحاله يتحرَّز من مَضارّ الدنيا ـ ولولاه كان لا يتحرَّز ـ فغير ممتنع أن يقال إنه تعالى يفعله لهذا الوجه.

[الكلام في المَضارّ]

فأما المضارّ التي قد يصحّ من العبد أن يتحرَّز منها ويصحّ أن يقع فيها ـ وإن كانت من فعل الله ـ فلا يجب القطع على أنها لطف على كل حال، بل يختلف حالها في المكلفين. لكنه يجب أن يقال: إنه لولا التكليف كان لا يحسُن؛ فلا بدَّ من كونه لطفًا على بعض الوجوه. وذلك بمنزلة الصيف والشتاء وما يلحق العبد فيهما من الحرّ الذي يمكنه التحرّز منه. وأما القدر الذي لا يمكنه التحرّز منه فهو بمنزلة الأمراض.

[في بيان أن الأمور التي تحصل بعد الموت هي من الألطاف]

وأما الأمور التي تحصل بعد الموت أو في الآخرة مما يوجد منها، والحال حال تكليف، لم يمتنع أن تكون لطفًا نحو عذاب القبر؛ لأنه وإن كان مستحقًّا فغير ممتنع أن يكون لطفًا للملائكة وغيرهم ممَّن يقف على ذلك ويعرفه، ويصير حاله في هذا الوجه بمنزلة حال العقوبات المعجّلة في دار الدنيا.

وكذلك القول فيما يفعله تعالى بالمؤمنين بعد الموت من الإحياء، وإظهار المنازل التي يستحقونها في أن ذلك وإن كان بمنزلة الثواب، فغير ممتنع أن يكون لطفًا لمَن يقف على ذلك.

وأما الخبر الوارد في هذا الباب فغير ممتنع أن يكون لطفًا لنا؛ لأن مَن علم بالخبر أنه تعالى يعذِّب الميت بعذاب معجّل قبل الحَشْر، كان أقرب إلى مُفارقة المعاصي.

وأما ما يحصل في «الموقف» من < ..... >[١] ونصب الموازين ـ إلى ما شاكله ـ فبعيد أن يكون الواقع من ذلك لطفًا، لأن الحال حال زوال التكليف. فلا يصحّ الواقع في ذلك الحال أن يكون هذا حاله. وأما الخبر عنه والدلالة عليه فلا يمتنع أن يكون لطفًا للمكلَّفين أو لبعضهم؛ لأن المعلوم من حال مَن يتصوّر هذه الأمور في «الموقف» أنه يكون أقرب إلى الامتناع من المعاصي، لأنه إذا علم أن الدَّقّ والجُلّ من مساعيه يكتب في الصحف، أو تنطق بها الجارحة التي صرفها فيه ـ أو يظهر في الموازين المنصوبة ـ وعلم ما يحصل عند ذلك «الموقف» المتضمّن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم، والغمّ الشديد، يكون أقرب إلى الامتناع من المعاصي. وكذلك فمتى علم في الحسنات أنها تظهر على هذا الحدّ، وأنه يقع ضدّ ما ذكرناه من المساوي وغيرها، كان ذلك لُطفًا في فِعْلها والاستكثار منها.

[في بيان أن الخبر عن أمور الآخرة هو من الألطاف]

فإن قال: فكيف يحسُن منه تعالى أن يفعل هذه الأمور، من حيث كان الخبر عنها لُطفًا، وعندكم أن حُسْن الخبر وثبوت وجه الصلاح فيه لا يقتضي حُسْن الخبر؟

قيل له: إن الذي قلناه في الخبر والدلالة قد صحَّ. فأما هذه الأمور ففيها معانٍ تحسُن لأجلها، وهي ما يحصل للمؤمنين من السرور بما يظهر من

(١) مطموس بالأصل.

أحوالهم فيجري ذلك مجرى الثواب لهم؛ وما يحصل للفُسَّاق عند ظهور أحوالهم من الاغتمام وللمؤمنين عنده من السرور من حيث كانوا أعداءهم في الدين فيسرّون بالمَضارّ النازلة بهم، وإذا حصل بها هذه المعاني حَسُنَت كما يحسُن الخبر عنها والدلالة عليها، لِما ذكرناه.

فإن قال: أفتقولون في العلم بهذه الأمور إنها ألطاف؟ قيل له: إن هذا غير ممتنع، وإن كان على ما حكيناه عن شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، يبعُد فيه أن يكون مفسدة، فيجعل اللُّطف في ذلك هو الخبر والدلالة دون نفس العلم ويجعل العلم في هذا كالتابع في هذا الباب.

[النصر والخذلان عند أبي علي وأبي هاشم]

وأما الكلام في النصر والخذلان، وما يجوز أن يكون لطفًا منهما وما لا يجوز، فقد اختلف قول أبي علي، رحمه الله، في ذلك. فيقول في موضع: إن النصرة كلها ثواب، والخذلان كله عقاب. ويقول في موضع آخر: إن النصرة فيها ثواب وفيها غيره، ويُومىء إلى أنه لطف. وقد نصره أبو هاشم، رحمه الله، وذلك أن ما يفعله تعالى من إيقاع الرُّعب في قلوب الكافرين لكي يُظهِر عليهم المؤمنين لا يمنع أن يكون لُطفًا، وكذلك فيما يفعله تعالى بالمؤمنين عند المجاهدة من تثبيت قلوبهم وأقدامهم لا يمتنع أن يكون لطفًا في وقوع الظَّفر منهم، وما يفعله تعالى من تأييد المجاهدين بالملائكة على ما ورد به الخبر لا يمتنع أن يكون لطفًا. فما حلَّ هذا المحل لا يمتنع أن يكون لطفًا، بل يجب في بعضه أن يكون لطفًا، لأنه لا وجه يحسُن لأجله سواه.

وأما النصر بالحجة والأدلة وشرح الصدر عند ورود الأدلة المؤكدة أو ما يجري مجراها من الشواهد، وبالمدح والتعظيم، وبأمره جلَّ وعزَّ بمدح المؤمنين وتأييدهم ومعونتهم فيما يعرض في باب الدِّين ـ إلى ما شاكله ـ فهو جارٍ مجرى الثواب أو يحلّ محل التمكين، فلا يعتبر في الباب الأوّل، وإن لم يمتنع في بعضه أن يكون لطفًا.

وأما نفس اللُّطف الذي يفعله سبحانه، فقد بيَّن أبو هاشم، رحمه الله، أنه لا يمتنع أن يُوصَف بأنه نصرة من حيث يتطرَّق به إلى استكشاف الثواب الذي

يفوز به المؤمن وينجو عنده من العذاب الذي يحلّ بعدوّه؛ فيكون بمنزلة النصرة في الحرب على جهة التشبيه، لا على وجه الحقيقة.

[في بيان أن الخذلان ليس لُطفًا]

وأما الخذلان فالأقرب في جميعه أن يجري مجرى العقاب، لأنه لا يكون إلا مَضارّ واقعة بمَن فسق وعصى ـ من ذمّ واستخفاف، أو أمر بذلك ـ أو ترك للمعونة فيما يكون في باب الدين، أو ظفر عليه في باب الجهاد، إلى غير ذلك.

فإن قال: هلّا قلتم إنه تعالى إذا ألقى الرعب في قلوب الكفّار أن ذلك لطف لهم من حيث يمتنعون عنده عن الإقدام على قتل المؤمنين؟

قيل له: إن كان فيما يفعله تعالى ما هذا حاله، فذلك لا يسمّى خذلانًا لأنه ضرر في الوقت يؤدِّي إلى نفع عظيم. فكما أنه تعالى ـ من حيث كلّفهم وقوّاهم ولطف لهم ـ لا يكون خاذِلًا لهم، وكذلك فيما سألت عنه. ولهذا الوجه قلنا: إن ما يفعله تعالى من الأمور التي عندها يغلب الكفّار المؤمنين، لا يُوصَف بأنه نصرة لهم؛ لأنه تعالى فعله ليرتدعوا عن المقاتلة التي تضرّهم، فإذا أقدَموا عليها وأدّاهم ذلك إلى العقاب الدائم، كان الضرر الذي فيه يوفّى على قدر النفع به في الحال، فلا يكون نصرة؛ بل بأن يكون نصرة للمؤمنين ـ وإن غُلِبوا ـ أولى؛ لأنه تعالى شدَّد المحنة عليهم عند ذلك، وضمن لهم الثواب العظيم على تكلّف المجاهدة وشدّة المُصابرة. فهم وإن لحقهم ضرر وغمّ، فذلك في المعنى يقع من حيث يؤدِّي إلى الثواب، كما نقوله في نفس الطاعة الشاقّة.

[في بيان أنه لا لُطف مع الإلجاء]

وأما الأمور التي يحصل المكلّف عندها ملجأ[1] إلى أن لا يفعل

(١) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا =

المعصية، أو يفعل ما يجري مجرى الطاعة فلا تُعَدّ في اللطف؛ لأن اللُّطف عبارة عمّا يختار المكلّف عنده فِعْل ما كُلِّف فِعلَه، أو الانتهاء مما كُلِّف الانتهاء عنه؛ والإلجاء يمنع من ذلك. فلهذا لا يصحّ أن يُقال: إن معرفة الإنسان بما عليه في قتل نفسه، والإسعاط بالخردل، والوقوف عند النار المُحرِقَة إلى غير ذلك يكون لُطفًا؛ لأن هذه الأمور تحصل عندها على وجه الوجوب لثبوت الإلجاء، وعلى وجه تباين صفته عندها صفة المكلّف.

فإن قال: أفلستم تقولون إن مَن اعتقد في قتل نفسه أنه ينفعه كأهل الهند، لا بدَّ من أن يُكَلَّفوا ترك هذا القتل؟

قيل له: متى كانت الحال هذه زال الإلجاء، ولا يمتنع في بعض الأمور أن يكون لُطفًا في تركهم قتل أنفسهم.

فإن قال: أوليس المرتدّ الذي للإمام أن يقتله عند الاشتباه يعرض عليه الرجوع إلى الإيمان، ويُعَرَّف أنه إن لم يفعل ذلك يُقتَل. أفليس يحضر مُلجأ إلى التمسّك بالإيمان لدفع القتل عن نفسه، ومع ذلك فقد كُلِّف ذلك، وصار عرض القتل عليه لطفًا، وذلك يُبطِل ما ذكرتم. وكذلك المسألة عليكم في أكثر الحدود التي هذا حالها، وكذلك القول في عرض الشهادتين على الكافر؟

قيل له: إن الذي بيَّنَّاه أن مع الإلجاء زوال التكليف، وقد دلَّ عليه العقل، وقد بيَّنَّا القول فيه في أبواب التكليف من قبل، فلا يجوز أن يعترضه فساد. وإنما يجب فيما يحلّ محلّ ما سألت عنه أن ينظر فيه؛ وإن دخل في بعضه الإلجاء حكم بأن التكليف لا يتناوله، ويخلص عمّا يتناوله التكليف. وإن صحَّ في جميعه أنه لا مدخل للإلجاء فيه، تبيَّن زوال الاعتراض به.

وقد علمنا أن المُمسِك بالدِّيَّات يعتقد أن تمسّكه بها يؤدِّيه إلى نعيم الأبد، فلا يمتنع أن لا يحصل بخوف القتل مُلجأ إلى مفارقتها. وهذا بَيِّن من

= يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ١٣٢).

حال المؤمن المُستَبصِر الذي يقع في يد الكُفَّار، ومتى عرضوا عليه الكُفْر أو القتل أنه يرى التمسّك بدينه أنفع له. فلا يكون عرضهم ما عرضوا عليه مُخرِجًا له عن حدّ الاختيار، ولا < . . . . . >[١] الإلجاء والاستفساد وإن كان فاسدًا. فقد يحلّ عند المعتقد محل العلم عند العالم في هذا الوجه، فلا يصحّ القطع به، والمرتدّ الذي عُرِّض للقتل إذا هو دام على ارتداده على أنه مُلجأ إلى مُفارقة الارتداد؛ بل متى فارقه لم يمتنع أن يستحق به الثواب. وكذلك القول في سائر ما سألت عنه. وبمثل هذا يبطُل قول مَن يدَّعي المناقصة في ذلك، وفي قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٦]، وقال: كيف يجوز نفي الإكراه فيه مع أنكم تُوجِبون القتل عليه إن لم يتمسك بذلك؟

على أنه لا يبعُد فيما يحصل زيد عنده مُلجَأ إلى بعض الأفعال أن يكون لُطفًا لغيره من المكلَّفين، وإنما الذي يمتنع فيه أن يكون لُطفًا لذلك الفاعل فيما أُلجِىء إلى فِعله أو تركه.

ولا يمتنع أيضًا أن يكون لُطفًا له في بعض الأفعال المستقبلة التي يكلّفها، على ما قدَّمناه في تجويز تقديم اللُّطف أوقاتًا كثيرة.

[في بيان أن رجوع المرتدّ إلى الإسلام لا ثواب عليه]

فإن قال: فلو أن هذا المرتدّ رجع إلى الإسلام لخوف القتل، أكان ينتفع بهذا الرجوع أم لا؟

قيل له: ينتفع به في زوال القتل عنه، ولا ينتفع به في باب الثواب؛ لأنه إنما كُلِّف أن يؤمن ويتحمَّل المَشَقَّة لوجوب ذلك في عقله، وللوجه الذي له حسن، لا لدفع الضرر في الوقت. ولذلك نقول: إن الممتنع عن شُرْب الخمر للضرر المعجّل لا يستحق الثواب. ومتى تركه لقُبحه، ولأجل التقرّب إلى الله تعالى، يستحق الثواب. وعلى هذه الطريقة نقول في إظهار الشهادتين: إنهما يعصمان من القتل على أيِّ وجه وقعا من المكلّف إذا كان مقصودًا إليهما، وإن

(١) مطموس بالأصل.

كان على بعض الوجوه يحسُن منه فِعلهما ويستحق بهما الثواب دون بعض. فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر جميع ما ذكرناه.

فصل في ذكر الدلالة على وجوب اللُّطف وفي قُبح المَفسَدة، وما يتصل بذلك

[في بيان مفهوم الاستفساد]

اعلم أن المكلّف متى كان المعلوم أنه يمضي على سُنن الطاعة ويختارها ـ إن لم يفعل تعالى أمرًا مخصوصًا، ومتى فعل ذلك عدل عن الطاعة واختار المعصية ـ فهذا الفعل لا يكون إلا استفسادًا، أو جاريًا مجرى الضِّدّ عن الطاعة والحمل على المعصية مع ثبات التكليف؛ لأنه مع قيام التكليف لا يصحّ أن يُضارّ بالمنع، ولا أن يحمل على الطاعة بالقهر أو الإلجاء، وإنما يصحّ مع ثبات التكليف ما ذكرناه. فلو لم نقل فيما حلَّ هذا المحل أنه استفساد لِما عقل للاستفساد صفة يتميز بها من غيره. وقد بيَّنت أنه لا بدَّ له من صفة يتميَّز بها، فيجب أن تكون الصفة ما ذكرناه.

والمخالف في هذه الجملة إما أن يقول: إن الذي ذكرتموه ليس باستفساد، ويدخل هذا المدخل في الطعن. أو يقول: هو استفساد لكنه لا يقبح فِعله من الحكيم؛ ويسلك هذه الطريقة. أو يقول: إنه يقبح ويسأل عن وجه قُبحه، أو عن الدلالة على أنه يدل من حال فاعله أنه يريد الفساد. أو يقول: هل يصحّ أن يُوصَف بأنه مُستفسِد، وهو غير مُريد من المكلّف فِعْل المعصية التي يختارها عنده، أم لا يصحّ أن يُوصَف بذلك إلا إذا أرادها؟ ونحن نبيِّن الكلام في كل وجه من ذلك. وقد بيَّنَّا أن ما هذا حاله، إن لم يكن استفسادًا، لم تعقل له صفة يمتاز بها من غيره.

[في الدلالة على أن شرط الاستفساد عِلم المُكَلَّف به]

فإن قال: إن الاستفساد هو الدعاء إلى الفساد، والأمر به دون ما ذكرتم.

قيل له: إن الدعاء إليه والأمر به إنما يقبُحان لمثل ما ذكرناه؛ وهو أنه أقرب إلى وقوع الفساد منه عندهما. فلو لم يكن الأمر الذي يختار عنده

ولأجله الفساد لا مَحالة استفسادًا، لم يكن ما ذكرته أيضًا استفسادًا. يبيِّن ما ذكرناه أن المكلَّف لو لم يقف على هذا الأمر والدعاء، ولم يعلم بمكانهما، لم يُوصَف فاعلهما بأنه مُستَفسِد به، ولا كانا بهذه الصفة <ويقبحان لأمر آخر>، فإذا شرط في كونه استفسادًا عَلِم المكلَّف بحالهما، فقد دلَّ ذلك على أن المُعتَبَر في كون الشيء استفسادًا ما ذكرناه، لا يكون الواقع أمرًا ودعاء. يبيِّن ما قلناه أن أحدنا لو دعا الزنجي الذي لا يعرف العربية إلى الفساد باللغة العربية، لم يعدّ ذلك استفسادًا له؛ لأنه ليس بأن يكون بهذه الصفة فيما يرجع إليه أولى من أن يكون استصلاحًا مع جهله بمعناه، وتجويزه أن تعلّقه بالفساد كتعلّقه بالصلاح، ومتى دعا العربي بمثل هذا القول إلى الفساد ولم يعرف ذلك، فكمثل، ومتى دعاه ووقف على الحال منه يكون مُستَفسِدًا. فالعلّة في كونه استفسادًا هي ما ذكرناه، لأن كونه استفسادًا يتبعها دون كونه أمرًا ودعاء.

فإن قال: ما أنكرتم أن الاستفساد هو هذا القول متى عرفه المكلّف ودعاه ذلك إلى الفساد، والدعاء والأمر يختصَّان بهذه الصفة متى وقعا على هذا الوجه.

قيل له: إذا اعتبرت في كونهما استفسادًا وقوعهما على هذا الوجه، وكان غيرهما قد يتلوهما في هذا الوجه، فكيف نخصّهما بأنهما استفساد دون ما ذكرناه؟

وبعد، فإن الذي ذكرناه أقوى منهما في الوجه الذي ذكرته؛ لأن عنده يختار العدول عن المُضِي على طريقة الصلاح إلى اختيار الفساد لا محالة، وليس كذلك حال الأمر والدعاء؛ لأنه قد يختار عندهما وقد لا يختار. فإذا عددتهما في المفسدة، فبأن نعدّ ما قلناه فيها ـ ولهذه المزية التي وصفناها ـ أولى.

[في بيان أنه لا عقاب على المضطر إلى الفساد]

فإن قال: فهلَّا قلتم إن المفسدة تبيِّن من غيرها بكونها حملًا على الفساد وجبرًا عنه دون ما ذكرتم.

قيل له: إن مَن حمل غيره على الفساد حتى ألجأه إلى فِعْله فقد أخرجه من أن يستحق عليه الذّمّ والعقاب. وما هذا حاله لا يُعَدّ فسادًا، فلا يكون فسادًا في باب الدين، بل يكون مُتوصّلًا بذلك إلى إخراجه من أن يكون مكلَّفًا بذلك الفعل. ومتى عُدَّ هذا الفعل مَفسَدَة ففي باب الدنيا من حيث يصير ضررًا مُعجّلًا. والذي قدّمناه قصدنا به بيان المفسدة في باب الدين والتكليف ثابت. فلا يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: أردت بالحمل أن يضطره إليه.

قيل له: إن كنت هذا أردت، فهو في الوجه الذي ذكرناه أقوى، لأن المضطر إلى الفعل لا يجوز أن يستحق عليه الذّمّ لأنه من فِعْل غيره كما لا يستحق أحدنا الذّمّ على الألوان الحالَّة فيه.

فإن قيل: أردت بالحمل أنه تقوى دواعيه إلى فِعله فيختاره عنده لا محالة. قيل له: فقد رجعت إلى ما بيَّنّاه.

فإن قال: إن المَفسَدَة هي أن يوقِع أحدنا الآخر في الفساد ويُدخِله فيه ويُخرِجه عن الصَّلاح، لا ما ذكرتم. قيل له: إن الذي ذكرته ألفاظ لا بدَّ من الفحص عن معانيها. فإن أردت بالإيقاع الاضطرار والإلجاء، فقد بنيا القول فيه. وإن أردت تقوية الدواعي إلى اختيار الفساد، فهو الذي بيَّنّاه. وكذلك القول فيما ذكرته من الإخراج عن الطاعة في أنه ينبغي أن يقسم هذه القسمة.

[في بيان أن تكليفه تعالى الفعل الذي يكفر العبد فيه ليس مفسدة]

فإن قال: إن كان الذي ذكرتموه مفسدة، فيجب أن يكون تكليفه تعالى الفعل الذي يكفر العبد فيه مفسدة لأنه اختار عنده الفساد.

قيل له: لو تأمَّلت ما قلناه لوجدته مُباينًا لما ذكرته، لأن الذي قطعنا فيه أنه مفسدة أن يكون مُقتَضِيًا في المكلَّف العدول عن طريقة الصَّلاح والمضي على الطاعة على جهة الاختيار عند هذا الفعل، ولولاه لكان سيمضي على سُنن الطاعة، فيكون هو السبب الصَّارِف عن الصلاح إلى الفساد، ولولاه لوقع البيان على الإصلاح. وليس كذلك حال التكليف المُبتَدَأ، لأنه لولاه كان يتعذَّر عليه

المُضِي على سُنن الطاعة واختيار المصلحة، وبه يتمكَّن من الصلاح والفساد. فإذا ثبت ذلك علم مُباينته له في الوجه الذي له قلنا إنه مفسدة. ويبيِّن ذلك أن المفسدة هي السبب الدَّاعي إلى إيثار أمر، لا السبب الممكِّن لكِلا الأمرين. وما ذكرته يمكن منهما وبزواله يزول التمكّن. وما قلنا هو سبب لإيثار أحدهما على الآخر، وبزواله يزول الإيثار دون التمكين. وكما لا يُقال في التمكين إنه داعٍ من حيث كان تمكينًا، ويُقال فيما بيَّنَّاه إنه داعٍ، فكذلك القول في وصفه بأنه مفسدة. ويبيِّن ذلك أن أحدنا إذا دبر ولده ففعلَ ما مكَّنه به من التأديب والعلم لا يُعَدّ ذلك في اللُّطف والمفسدة؛ والذي يُعَدُّ في ذلك رفقه به إذا علم أنه يختار التعلّم عنده، وحرقه به إذا علم أنه يترك التعلّم عنده. وكذلك لو دعا أحدنا غيره إلى طعامه لم نقل في غلق الباب دونه أو فتحه إنه لطف أو فساد، وإنما يقال ذلك فيما يأتيه من جهة الرِّفق وما تقتضيه العِشْرة وحُسْن الأخلاق أو خلاف ذلك.

[في بيان أن المفسدة هي إرادة الفساد]

فإن قال: إن المفسدة هي إرادة الفساد، وما ذكرتموه ليس من الإرادة في شيء، فلا يصحّ أن يُعَدُّ مَفسَدَة.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل ما يدلّ على بُطلان ما ذكرته؛ لأن المُكَلَّف لو لم يعرف الإرادة لم يُسَمَّ مُستفسِدًا، وإنما تكون مفسدة إذا عرفها لاختصاصها بالصفة التي ذكرناها؛ وذلك يُوجِب في كل ما تتناولها هذه الصفة أن يكون مفسدة.

فإن قال: فيجب أن غيرها إنما يكون مفسدة متى دلَّ عليها، كما أن الأمر إنما يكون أمرًا بالإرادة.

قيل له: إنّا نبيِّن من بعد أن هذا الفعل يدلّ على أن فاعله يريد الفساد؛ وإذا صحَّ ذلك فيه، وجب أن يكون مفسدة على ما عَقَدْتَ القول عليه.

فإن قال: إن كان كل ما هذا <صفته مفسدة فيجب أن يقع من غير المكلَّف، أو يجب أن يكون مفسدة أو يكون قبيحًا.

قيل له: . . . . . أن يفعل ما هذا حاله>[١] فلذلك قلنا له: إنه تعالى إن عَلِمَ أن في العِباد مَن يفعل ما هذا صفته فإنه سيمنعه منه، ولو كان هذا الفعل يحسُن منه أن يفعله متى علم منه على كل حال.

فإن قال: كيف يكون فاعل ما وصفتموه مُستَفسِدًا لهذا المكلّف، مع أنه مُمَكَّن من مصلحته بسائر وجوه التمكين؟

قيل له: لو لم يكن ممكنًا كما ذكرته، لما صحَّ أن يستفسده؛ كما أنه لو لم يكن كذلك، لَمَا صحَّ أن يقوِّي دواعيه إلى الفساد. فكما أن الدواعي تحصل نابتة من التمكين وتابعة له، فكذلك القول في المفسدة إنها تقع تابعة للتمكين وتحلّ محل الدواعي. يبيِّن ما ذكرناه أن هذا العبد الذي قد تمكَّن من المضيّ على سُنن الطاعة وطريقة المصلحة، يقبُح منه أن يتكلَّف في نفسه دواعي الفساد، ويجلب إلى قلبه ما يكون أقرب إلى فِعله؛ بل الواجب عليه أن يتحرَّز من ذلك ويبعُد منه، كما أن الذي يفعله من ذلك يقع بعد التمكين ويقبُح منه، وإن كان ممكنًا بسائر وجوه التمكين. فكذلك القول في فِعْل غيره به. وهذه الجملة تبيِّن أن ما حلَّ هذا المحل يكون استفسادًا.

فإن قال: فدلّوا على أنه يقبح من فاعله؛ لأنّا وإن سلَّمنا أنه استفساد، فإنّا نقول: إنه قد يحسُن من فاعله، لأنه تعالى إذا كان قد مكَّن المكلَّف من المصلحة بسائر وجوه التمكين وعرَّفه ما له فيها من المنافع، فكيف يقبح منه هذا الفِعل؟

قيل له: إنه قد ثبت في العقل أن المفسدة قبيحة، كما ثبت فيه أن الظلم قبيح؛ فهو أصل في المُقَبَّحات العقلية. وإنما يلتبس الحال في تفصيله وبيان صفته، كما يلتبس حال صفة الظُّلم وما به يتميَّز عن غيره. فكما أنّا إذا بيَّنَّا من حال الضرر أنه بصفة الظلم استغنينا من بعدُ عن الدلالة على قُبحه، من حيث تقرر في العقل قُبحه ضرورة، فكذلك متى بيَّنَّا صفة المفسدة وما بها يتميز عن غيرها، فواجب أن نحكم بقُبحها لِما يقتضيه العقل على الجملة.

(١) ما بين القوسين مطموس.

[في الدلالة على أن تمكينه تعالى للعبد من فِعْل الصلاح والفساد ليس مَفسَدَة]

وبعد فقد صار بالدليل أنه يقبح في نفس العبد المتمكِّن من الصلاح والفساد أن يختار دواعي الفساد ويجتلبها ويتكلَّفها؛ بل الواجب عليه بَذْل الجهد في التحرّز منها. فكذلك يجب أن يقبح من المكلَّف أن تفعل به دواعي الفساد وما يصرفه عن المضيّ على سُنن الصَّلاح. يستدلّ على ذلك ويبيِّن ذلك أن المكلّف قد يضمن بالتكليف أن تدبّره فيما أراده منه من الطاعة التي عرَّضه بالتكليف لفِعلها وعرَّضه بفِعلها للثواب على أحسن وجه يمكن أن يدبّر عليه. فيجب أن يكون نظره له في ذلك نظر العبد لنفسه فيما يختاره لها. فكما أنه يقبح منه أن يختار دواعي الفساد ويتطلبها، بل يجب عليه أن يتحرَّز منها؛ فكذلك يقبح من المكلّف أن يفعل به الأمور الداعية إلى اختيار المعاصي، لِما في ذلك من صرفه من الصلاح إلى الفساد.

فإن قيل: أليس المكلَّف نفسه قد يقبُح منه اختيار الكُفْر، ولم يقبح منه تعالى أن يكلِّفه مع علمه بأنه يختاره؛ فقد فرَّقتم بين الأمرين.

قيل له: إن مرادنا فيما تقدَّم أن الفعلين المثلين لو صحَّ وقوع أحدهما من الله تعالى على الوجه الذي يقع عليه الآخر من العبد ـ والغرض واحد ـ ثم قَبُح ذلك من العبد، فيجب أن يقبُح منه تعالى. فأما إذا كان الفعلان مختلفين والغرض منهما مختلفًا، فالذي ذكرناه لا يصحّ فيه. وهو تعالى إنما يمكِّن مَن يعلم أنه يكفر، وليس التمكين من نفس الكُفْر بسبيل. فلا يمتنع أن يقبُح من المكلّف أن يختار الكفر، ويحسُن منه تعالى أن يمكِّنه منه.

فإن قال: أليس العبد يقبُح منه أن يفعل ما يكون تمكينًا له من الكفر والإيمان، ويعلم أنه سيختار الكفر لا مَحالة، ولم يقبح مثله من القديم تعالى، فهلَّا جاز مثله فيما ذكرتموه من المفسدة؟

قيل له: إنك سألت عن أمر متعذِّر، فإن العبد لا يعلم الأمور المستقبلة وما الذي يجب أن يختار عندها وما الذي لا يختار، فلا يصحّ أن يوجد لما سألت عنه نظير.

وبعد: فلو صحَّ أن يعرف العبد ذلك لكان يقبح، لأنه قد يعجِّل بما فعله الغمّ والمَضَرَّة. وليس كذلك حال القديم تعالى في تمكينه إياه، فيصير بمنزلة أن يقبح من العبد أن يعاقب نفسه ويحسُن من الله تعالى أن يُعاقبه، وليس كذلك ما ذكرناه، لأنّا قد بيَّنَّا أن الوجه الذي له يقبُح من العبد فِعْل ما يدعوه إلى الفساد قائم فيما يفعله، ولو فعله تعالى عن ذلك فيجب أن يكون قبيحًا. ويبيِّن صحة ذلك أنه تعالى قد بيَّن ما يقبُح بالشرع؛ وقد علمنا أنه إنما يقبُح لأنه مفسدة. فلو لم يكن كون الفعل مفسدة يقتضي قُبحه، لم يحسُن منه تعالى أن يكلِّفنا الامتناع منه لأجل قُبحه، لأنه لا يمكن أن يُقال إنما كلَّفنا ذلك لأجل الثواب وغير ذلك مما يُذكَر في هذا الباب. لأن ذلك أجمع إذا لم يستند إلى قبح الفعل لم يقبح، لأنه لا يستحق الثواب على الامتناع من فِعْل ليس بقبيح، كما لا يستحق على الإقدام على فِعْل ليس بواجب أو ندب. وقد تقصَّينا ذلك من قبل.

[في الدلالة على أن المفسدة يجب أن تكون قبيحة]

فإن قال: فيجب إذا أمر أحدُنا غيره بأن يسقيه الماء، وعلم أنه بذل له جُلَّ ماله مع كثرته فعل ما أمره به، وإن امتنع من ذلك عصاه فيه، أن يكون بامتناعه من ذلك مستفسدًا وأن يكون فاعلًا فعلًا قبيحًا. إذا لم يصحّ ما ذكرتموه فقد بَطُل ما عوَّلتم عليه < . . . . . >[1] الاستفساد هو ما يصرف فاعله المفعول فيه عن طريقة الصلاح إلى طريقة الفساد. والذي سألت عنه فالفساد الواقع فيه يعود إلى الآمِر لا إلى المأمور، كما أن الصلاح فيه يعود إليه، لأنه إذا سقاه الماء فالصلاح يعود إلى الآمر، وإذا عصى في ذلك فالضرر به يلحق، فيصير من هذا الوجه فعل المأمور كأنه فعله. فكما لا يجب أن يختار بَذْل ماله لأجل الشربة الممكنة من الماء ليصحّ منه تناولها، فكذلك لا يجب عليه أن يبذل ذلك لأجل وقوع هذا الفعل من الغير. يبيِّن ذلك أنه متى خاف إن لم يتناول الماء أن يهلك، لزمه بذل جلّ ماله. لأن نفعه، والحال هذه بتناول الماء، أعظم من نفعه باحتباس المال، وما عليه من الضرر في ترك تناول الماء

(١) مطموس بالأصل.

أعظم من الضرر في بذل الماء. وكما يلزمه ذلك، فكذلك يلزمه أن يبذل لمَن يأمره أن يسقيه، إذا علم أنه لا يفعل ذلك إلا عند بذله ذلك له. وهذا يبيِّن أن فعل المأمور في هذا الوجه إذا كان الغرض منه صلاح الآمر، كأنه فعل نفس الأمر في الوجوه التي ذكرناها. وليس كذلك حال ما قدّمناه، لأنّا تكلمنا على مَن الفساد عليه يعود والصلاح له يحصل، وقلنا إن المكلّف له متى أزال تعريضه لمنفعة؛ ففعله لما يختار عنده العدول عن سُنن الطاعة النافعة له في الآخرة إلى المعصية الموجبة للعقوبة، لا يكون إلا مفسدة لهذا المكلّف، وأنه إذا كان مفسدة له فيجب أن يقبح لا محالة. وهذه الجملة تبيِّن سقوط هذه المسألة وما جرى مجراها، وتبيِّن صحة ما ذكرناه سابقًا من أن المفسدة يجب أن تكون قبيحة.

[في الدلالة على أن الاستفساد هو إرادة اختيار الفساد وهذا مستحيل على الله]

فإن قال: في إبراز وجه قبح هذا الفعل بأنه استفساد دون أن يكون < . . . . . >[1] وأنه قد يختص بأنه استفساد، ويزول عنه ذلك الوجه فلا يقبح.

قيل له: يدلّ على ما قلناه أن عند العلم من حاله بما وصفناه نعرفه قبيحًا متى زالت المنفعة. ومتى لم يحصل هذا العلم ولا ما يقوم مقامه لا نعلم أنه قبيح. فعلمنا أن وجه قُبْحه هو كونه كذلك، كما نقوله في الظلم إنه يقبح من حيث كان ظلمًا.

فإن قال: أفتقولون إنه بدل من حال فاعله على أنه مُريدٌ للفساد الذي يختاره المكلَّف عنده؟

قيل له: نعم، متى فعله مع العلم بالأحوال التي ذكرناها؛ وذلك لأنه تعالى لو فعل ذلك مع العلم بأنه يختار عنده العدول عن سَنَن الطاعة ـ ولولاه كان يمضي على سنن الطاعة ـ فلا وجه يَجوز أن يفعله عليه إلا من حيث أراد

(١) مطموس بالأصل.

استفساده؛ وإرادة استفساده هي إرادة اختياره الفساد، فيدلّ من هذا الوجه على أنه يريد فساده لو فعله تعالى.

فإن قال: هلَّا قلتم إنه تعالى يفعل ذلك لو فعله من غير أن يريد ما ذكرتموه، ويكون عابثًا، ويكون قبيحًا من هذا الوجه؟

قيل له: إنّا لو أجبناك إلى ما سألت عنه لكانت الفائدة بالكلام الذي نريد نصرته لا تختلف، لأن غرضنا أن ندلّ على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله لقُبحه وإن قبح لأنه عبث، أو لأنه يتضمن الدلالة على أنه مُريد للفساد، فالحال واحدة.

فإن قال: فما قولكم في الجواب عن المسألة؟ أتقولون إنه لو فعله كان الصحيح ما ذكرتم أو ما سأل السائل عنه؟

قيل له: بل الصحيح ما نقوله، لأن العالم بالفعل الذي يفعل لبعض الوجوه، متى فعله فلا بدَّ من أن يريد بفعله ذلك الوجه الذي يفعل له. وإنما يُقال في فِعل الفاعل: إنه يجب أن يكون عبثًا متى لم تصحّ هذه الطريقة. ألا ترى أن القول الموضوع للأمر متى فعله العالم به، وبالمواضعة عليه ليس بقبيح لأنه < . . . . . >[١] بل من حيث كان < . . . . . >[١] من حيث كان أمرًا نفسه. وكذلك القول في نظائره. وهذا يبيِّن أن الصحيح ما ذكرناه من أنه تعالى لو فعل ذلك لدلَّ على أنه مُريد من المكلّف الفساد والمَضَرَّة.

[في بيان عدم جواز المفسدة من قِبَل الله]

فإن قال: وإن كان يدلّ على ذلك، فلِمَ صار التكليف الأول بأن يدلّ على أن الإيمان هو الطاعة بأولى من هذا الفعل أن يدلّ على أن خلافه هو الطاعة؟ لأنكم إنما حكمتم بذلك في الأمر، من حيث يدلّ على إرادة الآمر المأمور به. وإذا كان هذا الفعل يدلّ على إرادة خلافه على حسب دلالة الأمر، فهلَّا قلتم: إن الثاني تكليف للفعل الذي هو معصية، كما كان الأول تكليفًا للإيمان؟

(١) مطموس بالأصل.

قيل له: إن الكلام على أنه قد ثبت بالتكليف المتقدِّم أن الطاعة مخالفة للمعصية، وميَّزنا بينهما بالأمر والنهي وعرفنا الحال فيهما. فنقول من بعد: إنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يكون مفسدة؛ لأن القول بأنه يجوز أن يفعله يؤدّي إلى أنه يريد ما علمناه معصية قبيحًا. وليس الكلام في أن هذا الفعل قد وقع ودلَّ كدلالة الأمر الأول، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

فإن قال: لو دلَّ ذلك من المكلَّف على أنه مُريد الفساد، من حيث اختار فِعْل ما عنده، يعدل المكلَّف عن سُنن الطاعة إلى سُنن المعصية، لوجب متى وقع من فِعْل غير المكلَّف أن يدلّ أيضًا عليه، لأن الدلالة لا تختلف باختلاف الفاعلين.

قيل له: إنها وإن لم تختلف، فغير ممتنع أن تدلّ على وجه ومع مقدّمة. فمتى وقعت مجردة عنهما أو على خلاف هذا الوجه الذي لوقوعها عليه تدلّ، لم يحصل دلالة. ألا ترى أن المُعْجِزَ متى وقع مع تقدّم الدعوى على وجه مخصوص دلَّ، ومتى وجد عاريًا من ذلك لم يدل. والفعل المحكم على جهة الابتداء يدل على كون فاعله عالمًا، ولا يدلّ مثله على جهة الاحتذاء. فإذا صحَّ ذلك، لم يجب من حيث قلنا: إن هذا الفعل من المكلَّف يدل على أنه مريد الفساد والمعصية بأن يجب أن يدل < . . . . . >[١] وغير ذلك يقع على وجه واحد منهما جميعًا.

فإن قال: أفتقولون إنه من غير المكلَّف يقع على الوجه الذي يقع من المكلِّف؟ قيل له: قد بيَّنّا ما يسقط في الجملة سؤالك؛ وإنما يلزم الآن أن نبيِّن على جهة الابتداء القول في ذلك؛ فقد يقع على وجه يدلّ بأن يعلم غير المكلّف من حال هذا الفعل أن زيدًا يختار عنده طريقة المعصية، ويعدل عنده عن طريقة الطاعة. فمتى علم ذلك من حال ما يفعله، فإنه يدلّ على أنه مُريد منه المعصية والفساد، كما نقوله في هذا الفعال لو وقع منه تعالى. فأما إذا كان غير المكلِّف يقدم على ما له هذه الصفة من الفعل ـ وهو لا يعلم أن المكلِّف

---

(١) مطموس بالأصل.

يختار عنده ما ذكرناه ـ فغير واجب أن يدلّ على ما ذكرناه. ولو جاز في القديم تعالى ما هذا حاله ـ وهو غير عالم ـ لكان لا يدلّ أيضًا على ما ذكرناه. لكنه من حيث حصل عالمًا لذاته، تستحيل هذه الطريقة فيه تعالى.

[في بيان لزوم الاستصلاح من قبله تعالى]

فإن قال: أفلستم تفصلون بين المكلِّف وغير المكلِّف في باب وجوب اللطف؟ وكيف يصحّ الآن ما ذكرتم من التسوية بينهما؟

قيل له: إنّا إنما سوَّينا بين القديم تعالى وبين غيره في أن مثل هذا الفعل لو وقع منه لكان قبيحًا من حيث يحصِّل مفسدة وإضرارًا بالمكلَّف؛ وبيَّنَّا أن الذي له صار مفسدة ودلَّ من حال فاعله على أنه يريد المعصية والفساد فعله له، مع علمه من حال المكلَّف أنه سيختار عنده العدول عن الطاعة إلى المعصية، ولولاه كان يستمر على الطاعة، فصار الوجه المُوجِب لكونه مفسدة فيهما على حدٍّ واحد. وكذلك حاله في الدلالة على أن الفاعل مُريد للفساد.

فأما اللُّطف الذي يُوجِبه فغير واجب فيه مساواة غير المكلِّف للمكلِّف، من حيث كانت العلّة تتضمن أنه من حيث كلَّفه يلزمه أن يستصلح كما يلزمه أن يمكِّن. وحال غير المكلِّف يفارق حال المكلِّف في هذا الوجه على ما نبيِّنه من بعد. وهذا كما نقول: إن الأمر بالقبيح < . . . . . >(١) من المزية في التكليف، لأنه إذا كان من حيث كلَّفه قد التزم الإنابة، وقصد بالتكليف التعريض لذلك، فقد يضمن فِعْل كل ما يدعو المكلَّف إلى الوصول إلى ذلك، وغيره مُفارِق له في هذه الصفة.

[في بيان عدم جواز إيجازه تعالى المصلحة القائمة على المفسدة]

فإن قال: إنَّ فِعْله تعالى لما كفر العبد عنده لا يدلّ على أنه مُريد كُفره وفساده؛ لأنه يجوز أن يفعل ذلك بضرب من المصلحة، وإنما كان يجب أن تقضوا بأنه يدلّ على ذلك لو لم يكن فيه سوى هذا الوجه.

---

(١) مطموس بالأصل.

قيل له: قد صحَّ بما قدَّمناه أنه إذا علم من حال المكلَّف ما وصفناه، فلو فعله كان مستفسدًا ودالًّا على أنه يريد الكفر والفساد متى لم يحصل وجه سواء. وقد ادَّعيت أنه يجوز أن لا يريد ذلك ويريد وجهًا آخر. فمتى لم < . . . . . >[١] والطَّعن زائل.

فإن قال: أفتجوِّزون أن يحصل فيه وجه يُخرِجه من أن يدلَّ على ما ذكرتم؟

قيل له: إذا ثبت بما قدَّمناه أنه لوقوعه على هذا الوجه يكون مفسدة، وأنه يدلُّ من حال فاعله إذا كان عالِمًا بالأحوال التي وصفناها على أنه مُريد للكفر والفساد، فيجب أن لا تتغيَّر حاله في حُكمه ولا في دلالته بحصول وجه آخر فيه؛ إذ قد علمنا أن حصول أيِّ وجه ذكر في هذا الفعل لا يقدح في كونه واقعًا على الوصف الذي ذكرناه.

فإن قال: هلَّا قلتم إنَّه تعالى يجوز أن يعلم من حال هذا الفعل أنه وإن كفر عنده زيد يؤمن عنده جمع عظيم، فيعتبر لأجل ذلك حاله في دلالته على أنه مُريد لفساده، لأنه ليس بأن يُقال ـ والحال هذه ـ إنه يدلّ على أنه مُريد لكُفْر الكافر من حيث يختاره عنده بأولى من أن يُقال إنه يدلّ على إرادته لإيمان الجماعة من حيث تختار عنده. وهلَّا قيل فيما حلَّ هذا المحل إنه يعتبر فيه الأغلب فيما يقع عنده؟

فإن كان الأغلب في ذلك على الوجه < . . . . . >[١] على إرادة الفاعل له < . . . . . >[١] كما تقولون < . . . . . >[١] إذا حصل فيه يقع لو في علَّته كان الحُكم له.

قيل له: إن هذا السؤال يتضمن تسليم ما ذكرناه من كون هذا الفعل مفسدة إذا كان المعلوم أنه يختار عنده الكُفْر فقط. وفي ذلك تصحيح ما أردنا من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما هذا حاله من الفعل بالمكلَّف. فأما ما سألت عنه فهو طريقة أهل الأصلح الذين يُوجِبون ما هذا حاله من الفعل، ويزعمون أنه أصلح من حيث كان بما يقع عنده من الصلاح أكبر. ومتى صحَّ ـ بما

(١) ما بين الأقواس المعقوفة مطموس بالأصل.

قدَّمناه ـ أنه مفسدة، صار ذلك مُقتضيًا لقُبحه؛ فلا يجوز مع ذلك أن يحسُن، فضلًا عن أن يجب.

[في عدم جواز حمل المُكَلَّف على الفساد]

فإن قال: فهل يقدح ذلك في وجه دلالته على أن فاعله يريد الكفر والفساد؟

قيل له: إن الذي ذكرته في السؤال يقتضي أنه يدلّ على ذلك، ويدلّ أيضًا على أنه مُريد ممَّن يختار الإيمان عنده الإيمان؛ لأنه قد حصل فيه الوجه الذي يُوجِب كونه دالًّا على الوجهين. فلا يجوز أن يكون قادِحًا في الآخر. ألا ترى أن المُعجِز قد دلَّ على تصديق مَن ادّعاه عندما ادَّعى النبوَّة؛ فواجب أن يدلّ على تصديق الجماعة إذا ادَّعت ذلك. ومتى دلَّ على الوجهين لم يقدح فيما قدَّمناه من كونه مفسدة ودالًّا على أن فاعله مرتد للكفر والفساد. ويجب أن تكون هذه الجملة إذا كانت من جهات القبح أولى بالاعتبار من جهة الحسن. وليس كذلك حال الضرر، لأنه بالنفع الموفَّى عليه يخرج من كونه ظلمًا وضررًا. فلذلك يتغيَّر حاله في باب القبح. وتتبيَّن صحة ما قلناه إن كونه مفسدة < . . . . . >[1] كان مصلحة لغيره، كان بمنزلة < . . . . . >[1] أو كان فيه نفع له. وكما أن ذلك لا يؤثِّر في قبحه، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإنما يؤثِّر النفع في الضرر إذا كان واصلًا إلى مَن يختصّ بالضرر. فأما إذا كان واصِلًا إلى غيره فلا تأثير له فيه؛ لأنه لو كان له تأثير والحال هذه، لوجب متى كان الظالم شديد الحاجة إلى ما غضبه ونفعه به يزيد على قدر الضرر الواصل إلى المظلوم، أن يحسُن ذلك منه. يبيِّن ما ذكرناه أن المكلَّف لو دعا زيدًا إلى الفساد بالقول الذي به يدعو عمرًا إلى الصلاح ما كان يجب أن تتغيَّر حاله في كونه مفسدة، وإنما ينضاف إلى ذلك أمر آخر لا يقدح في قُبحه. فكذلك القول فيما بيَّنّاه: لأنّا في صدر هذا الباب قد دللنا على أن هذا الفعل أولى أن يكون مفسدة من الدعاء إلى الكفر؛ لأن

---

(١) مطموس بالأصل.

الدعاء إليه قد يختار الكفر عنده وقد لا يختار؛ وهذا الفعل لا بدَّ من أن يختار ذلك عنده ويقوِّي دواعي المكلَّف. فلو لم نقل فيما هذا حاله إنه مفسدة لكان الدّعاء إلى الفساد لا يكون مفسدة، ولا إرادة الفساد. وقد بيَّنَّا أن المفسدة لا يجوز أن يُفاد بها حمل المكلَّف على الكفر أو إدخاله فيه أو صدّه عنه لأن ذلك يجري مجرى إزالة التكليف وإخراج هذا الفاعل من أن يصحّ منه الفساد والصلاح. فكما أن ما يدخل به في أن يتمكَّن من الفساد والصلاح لا يُعَدّ في باب اللُّطف والمصلحة؛ فكذلك ما يخرج به عن حدّ التمكين لا يُعَدّ في باب المفسدة. فيجب إذن أن تكون المفسدة هي الفعل الذي يجري مجرى الحمل على الفساد والتدريج إليه والبعث عليه؛ ولا يكون كذلك مع التكليف، إلا إذا كان بالصورة التي وصفنا.

[في ذكر أن دلالة الفعل على الإرادة تفارق دلالته على الحال]

فإن قال: كيف يدلّ هذا الفعل على أن فاعله يريد الفساد وقد علمنا أنه قد يحسن < . . . . . >[(١)] في مثله. أوليس الفعل لما دلَّ على كون فاعله قادرًا لم يصحّ ذلك فيه؟

قيل له: إن دلالة الفعل على إرادة الفاعل تُفارِق دلالته على أحوال الفاعل التي معها يصحّ الفعل منه؛ لأنّا نعلم أن ظاهر الخبر يدلّ على إرادة المخبر، وكذلك ظاهر الأمر. وقد يوجد ما يساويهما في الجنس والصفة ولا يدلّ. فكذلك لا يمتنع فيما ذكرناه أن يدلّ على أنه مُريد للفساد وإن لم يدلّ كل ما ساواه فيما ذكرته. وتفارق دلالة الفعل على كون فاعله قادرًا؛ وذلك لأنه دالٌّ على الصفة التي لاختصاص الفاعل بها صحَّ منه ولولاها لتعذَّر عليه. وليس كذلك ما يدلّ على كونه مُريدًا؛ لأن ذلك الفعل لا يصحّ منه من حيث كان مريدًا، وإنما يدلّ لأمر يرجع إلى اختياره له مع العلم بأحوال تقتضي أنه مُريد لذلك، فلا يمتنع أن يقع ممَّن ليس هذا حاله ولا يدلّ على حدّ ما ذكرناه في الخبر والأمر.

(١) مطموس بالأصل.

فإن قال: إنهما إنما يدلَّان لمواضعة متقدّمة، فإذا كان الفاعل لهما عالمًا بهما وكان حكيمًا فلا بدَّ من أن يريد ذلك، وليس كذلك الحال في الفعل الذي ذكرتم لأنه لا مُواضعة فيه، فكيف يصحّ أن يدلّ على وجه دون وجه؟

قيل له: إن الذي يُوجِب دخول الفعل في حُكم المُواضعة آكد مما يُوجِب دخول القول فيها، ألا ترى أن المُعجِز في باب دلالته على نبوَّة مَن ظهرت عليه قد حلَّ محل التصديق لمقدّمات وقرائن وصارت دلالته في ذلك آكد من دلالة التصديق؛ ولم يجز أن يُقال إن التصديق إنما دلَّ لسَبْق المواضعة فيه، فالمُعجِز يجب أن لا يدلّ. وبمثل ذلك يُبطِل ما ذكرته؛ وذلك لأن اختيار ما عنده يعلم هذا الفاعل أن المكلّف المتمكّن من الصلاح والفساد على وجه لولاه لكان سيفعل الصلاح، يقتضي تعلّق هذا الفعل < . . . . . >[١] ولا يجوز بدعوة المدّعي، فيتميَّز ذلك في حكم المواضعة عليه، فيجب أن يدلّ على هذا الحدّ، وإن كان قد يقع مثله ممَّن لا يختصّ بهذه الصفة من الفاعلين ولا يدلّ.

[في بيان أنه تعالى لا يُكَلِّف واجبًا ينتج عنه الكفر]

فإن قال: فيجب لو كان المعلوم من حال زيد أنه إذا فعل واجبًا يكفر عنده عمرو أن يقبح ذلك منه ويتغيَّر حاله في وجوبه عليه.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه تعالى لو علم من حال فعل من الأفعال أنه بهذه الصفة لكان لا يكلِّف من ذلك الفعل مفسدة منه، فإذن لا يجوز أن يحصل ما سألت عنه في شيء من الواجبات.

فإن قال: فلو حصل فيه هذه الصفة، كيف كان الحكم فيه؟

قيل له: [الجواب] ما بيَّنَّاه من أنه تعالى كان لا يجمع بين تكليفهما من حيث يؤدِّي ذلك إلى فساد يقع؛ ولا يصحّ المنع منه لكونه صلاحًا لفاعله؛ فإما أن يكلِّف مَن ذلك صلاح له فقط، أو يكلِّف من ذلك فساد في تكليفه ويمنع من دخول هذا الفعل على وجه يكون فسادًا.

(١) مطموس بالأصل.

فإن قال: أرأيتم لو أن مَن وجب عليه ذلك لم يعلم أنه مفسدة لغيره، أكان يقبح ذلك منه؟

قيل له: إن وجه قُبحه إذا كان كونه مفسدة، وكان ذلك لا يصحّ إلا مع علم فاعله بما وصفناه؛ فغير ممتنع أن يُقال إنه لا يقبح ذلك منه، ولا يدلّ، لو فعله، على إرادته الفساد، وكان ذلك لا يُخرِج ما قدَّمناه من كونه واجبًا على القديم تعالى؛ وهو أن لا يجمع بين تكليفهما للعلَّة التي وصفناها. وقد بيَّنَّا من قبل أن كل مفسدة تكون من فِعل غير المكلِّف والمكلَّف، فلا بدَّ مع التكليف من أن يمنع القديم تعالى منه، وأن المُعتَبَر في ذلك أن يعلم أن الفساد من المُكَلَّف يقع عنده. ولا فصل بين أن يكون فاعله قاصِدًا إليه على وجه يكون مفسدة أو لا قصد له في ذلك. ولا فرق بين أن يحسُن منه أو يقبُح في أن حال المكلَّف لا تختلف وإن كان < . . . . . >[١] الفعل < . . . . . >[١] يختار عنده الكفر، يُوصَف فاعله بأنه مفسدة إذا قصد هذا الوجه. فلو لم يعلم ذلك من حاله لَما وُصِفَ بأنه مفسدة.

فإن قال: فيجب إذا أمرالمولى غلامه أن يسقيه الماء وعلم أنه إن ترك بذل كل ماله له يعصيه في ذلك؛ أو إن ترك تخريب داره وضيعته أو عِتقه عنده يعصى في ذلك، أن يكون بكفّه عن ذلك مستفسدًا له ومُريدًا منه المعصية على ما ذكرتم. ومتى قلتم ذلك، لزمكم القول بأنه يلزمه بعد الأمر هذه الأفعال؛ لأنه لو لم يفعلها يحصل مستفسدًا.

قيل له: متى كان الذي ذكرته أضرّ على المولى من كَفّ العبد عمّا أمره به، يخرج تركه لأن يسقيه الماء من أن يكون قبيحًا، إذا كان لا يتم إلا بضرر عظيم يوفّي عليه، فلا يحصل ما ذكرته داخلًا في كونه مفسدة.

فإن قال: فلو أراد من عنده أن يصلِّي وعلم أنه لا يفعل ذلك إلا بالأمور التي وصفناها، يجب أن تكون واجبة؛ لأن ترك الصلاة لا يقع إلا قبيحًا.

---

(١) مطموس بالأصل.

قيل له: إن العلم بذلك يتعذَّر على المولى، لأنه لا يعرف الأمور المستقبلة، فكيف يقطع بأنه عند هذه الأمور يفعل الصلاة ولولاها كان يتركها؛ وهو لا يعلم من حال العبد هل يبقى أم يخترم.

[في الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يعلم أن المكلَّف يفسد عنده]

فإن قال: فلو غلب على ظنّه ما ذكرناه، كيف يكون الجواب؟

قيل له: إن غَلَبَة الظن إنما تقوم مقام العلم فيما يتعلق بالمنافع والمَضارّ متى أثَّرنا في حال الفعل لو وقعتا، وعلمنا ذلك من حالهما. فأما إذا لم يكن الحال هذه فلا مدخل للظن فيه. وقد علمنا أن المولى متى أراد من عبده الصلاة لم يَخْلُ من أن يريد ذلك لمنفعة تعود إليه من سرور أو غيره، أو يريده لشيء يختصّ العبد؛ فإن كان لمنفعة تعود إليه لم يعتدّ بها إذا لم تتم إلا < . . . . . >[1] على العبد وهو الثواب، فإنه يكون بهذا يضرّ بنفسه لمنفعة غيره. وقد علمنا أن جملة هذه الأمور تقتضي الإضرار به. فإذا وقعت قبيحة تقتضي استحقاق العقاب، فلا تجوز مع ذلك أن تجِب عليه.

فإن قال: فيجب ـ لو علم بدلًا من غلبة الظن ذلك ـ أن لا تلزمه أيضًا هذه الأمور!.

قيل له: كذلك نقول. وقد بيَّنَّا أن ما يكون صلاحًا بأن يرتفع عنده القبيح من المكلَّف أو يحصل عنده الواجب إنما يلزم المكلَّف دون غيره. ومتى لم يجب على غير المكلَّف، لم يجز أن يُقال في ترك أنه يقبح منه إذا كان ماله يقبح هو أنه ترك للواجبات.

وبعد: فإن أكثر ما يلزم في هذا الباب أن يفصل بين المكلَّف وبين غيره فيما سألت عنه كما يفصل بينهما في الاستصلاح، متى كان ما يفعله غير المكلَّف يعود إليه بنفع، وتركه يعود عليه بضرر. وذلك لا يؤثِّر فيما يزيد

---

(١) مطموس بالأصل.

نصرته من أن القديم تعالى لا يجوز أن يفعل ما يعلم أن المكلّف يفسد عنده باختيار الكفر والمعاصي.

[في إثبات أن القديم لا يريد من المكَلَّف الفساد]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنه لا يعتمد في أنه تعالى لا يكلِّف بفعل ما يكفر عنده المكلَّف على ما حُكِيَ عن أبي علي، رحمه الله، من أنه لو فعله لدَلَّ على أنه يريد فساده وكفره من قبل أن ذلك لا يدلّ على إرادة ذلك؛ إذ لو دلَّ على ذلك في فعله تعالى، لدَلَّ في الشاهِد؛ فكان يجب إذا أمر الوالد ولده بالتعلّم ـ ثم علم أو غلب في ظنه أنه يترك التعلّم إن حفظ ماله، وإن ضيَّعه يتعلَّم ـ أن يدلّ حفظه لماله وذكره على أنه مُريد لترك العلم منه. ولو دلَّ ذلك على أنه يريد فساده للزمه تضييع ماله أو بذله أو تخريب داره لكي يتحرَّر من هذه الإرادة القبيحة.

قال رحمه الله: وكان يجب إذا علم أحد أو غلب في ظنه أنه متى أنكر القبيح على غيره يتعمَّد ضربه وشتمه، ولولا إنكاره لم يتعمَّد ذلك فيكون مفسدة < . . . . . >[1] وذلك يُوجِب قُبح إنكاره، لأنه لا يتم إلا بالإرادة القبيح.

واعلم أن الذي قدَّمناه من الدلالة لا يفتقر إلى ذكر هذه الطريقة؛ لأنّا قد بيَّنَّا أولًا أن فِعْل المكلَّف لما يعلم أنه يختار المكلّف عنده العُدُول عن طريقة الطاعة إلى الكفر والمعصية لا يكون إلا استفسادًا، وبيَّنَّا أن من الاستفساد أن يكون قبيحًا كقُبْح الظلم. فسواء دلَّنا على أنه يدلّ من حال فاعله على أنه قد أراد من المكلَّف الفساد أو لم يدلّ على ذلك، فالذي قدَّمناه صحيح؛ وذلك لأن كونه استفسادًا يرجع إلى أنه وافع من المكلَّف الملزَم بالتكليف تمكينه واستصلاحه. فمتى فعل ما هذا حاله كان باعثًا له على الفساد ومُقَوِّيًا لدواعيه. وحال هذا الفعل بكونه بهذه الصفة لا يتغير بأن يريد فاعله الفساد أو لا يريده، كما إن دعاه إلى الفساد بالأمر والترغيب على هذا المحل وإن لم يرد منه الفساد؛ لأن ظاهر ذلك يقتضي البعث وتقوية

(١) مطموس بالأصل.

الدواعي، وأنه فعل ما يكون إلى فِعْل معصية أقرب. وذلك لا يجوز منه سبحانه أن يفعل ما ظاهره الترغيب. وإن لم يقصد به الترغيب لما كان حاله ما وصفناه، ويوضِّح ذلك ما قدَّمناه من أنه لو فعل تعالى ما هذا حاله لحلّ محلّ أن يفعل المكلَّف ما تقوى به دواعيه في الفساد الذي منع بالتكليف منه. فكما يلزمه بَذْل جهده في أن لا يقوى دواعيه ولا يفعل ما يكون عنده إلى الفساد أقرب، فكذلك يقبُح منه أن يفعل ما يكون معه إلى الفساد أقرب. يبيِّن ذلك أنه لمّا وجب عليه تعالى بالتكليف أن يمكّنه، وجب عليه إذا قدر على تمكين نفسه ببعض الآلات أن يحصِّلها ويتوصَّل <إلى فِعْل ما كُلِّف بها. وعلى ذلك الوجه قال شيوخنا رحمهم الله تعالى> يجب أن يكون النظر للمكلِّف فيما كلَّفه إياه من نفس المكلَّف، وفصلوا بين ما يرجع إلى التكليف في هذ الباب وبين غيره. فإذا صحَّ أنه متى عرف أحوال نفسه فيما كُلِّف وأحوال دواعيه إلى اختيار الفساد، أو يكون كالبعث له عليه والاستدراج إليه ـ وكذلك القول في تكليفه، لأنه تعالى عالِم بأحواله، وما يختار عنده الفساد والصلاح ـ فالتزامه بالتكليف الذي عرضه به للثواب استصلاحه يقتضي أن يقبح منه أن يفعل ما يختار عنده الكفر والفساد، ويصير كالمنع له من الوصول إلى ما عرض له من درجة الثواب. ومتى سُلِك هذا الطريق لم يلزم ما حكيناه عن أبي هاشم رحمه الله.

[في الدلالة على قُبْح الاستفساد]

فإن قال: أفيُلزِم ما أورده رحمه الله(١) قولكم فيما تقدَّم إن ذلك يدلّ من حال فاعله على أنه مُريد للفساد والكُفْر؟

قيل له: إذا كان الغرض بذلك إثبات الدلالة على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله، فلا يلزم ذلك عليه؛ لأنّا لم نقل إنه يقبح من حيث يدلّ على إرادته الكفر والفساد، بل بيَّنَّا أنه يقبُح من حيث كان استفسادًا؛ ثم ذكرنا أنه مع ذلك يدلّ على إرادة فاعله للفساد من الوجه الذي ذكرناه، ولم نقل إنه يقبح من هذا الوجه حتى إذا طُعِن في دلالته على ذلك كان الطعن فيه قَدْحًا في المسألة التي

---

(١) أي أبو هاشم.

نريد نُصرتها؛ وإن كان ذلك يؤثِّر في كلامنا لو حكمنا بقُبْحه من هذه الجهة. وإنما طعن رحمه الله[1] على كلام أبي علي، رحمه الله، من حيث حكم بقُبْح المفسدة من حيث تدلّ من حال فاعله على أنه مُريد لفساده، وقال: إذا دلَّ على ذلك من حاله وكان المكلَّف لا يريد أن يكون مُريدًا لصلاحه فيجب قُبْح ما دلَّ على خلافه، فأورد رحمه الله على كلامه ما حكيناه. فأما نحن فإنما ذكرنا هذا الكلام لنبيِّن به أنه مع قُبحه، ومع كونه مفسدة، يدلّ أيضًا من حال فاعله على ما ذكرناه من غير أن نجعل دلالته على ذلك وجهًا لقُبحه ولا لكونه مفسدة. فهذا الطعن بما أوردناه زائل.

فإن قال: هلَّا قلتم إن دلالته على أن فاعله مُريد للفساد يُوجِب قُبحه؟

قيل له: إن كون الفعل دلالة على القبيح لا يقتضي قُبْح الفِعل؛ كما أن الخبر عن القبيح والعلم به لا يجب قُبحهما لتعلّقهما بالقبيح. وقد بيَّنَّا في غير موضع أن حال الدلالة كحال العلم والصدق في تعلّقهما بما يدلَّان عليه. فكيف يصحّ أن نحكم بقُبح الفعل من حيث دلَّ على وقوع قبيح آخر من فاعله. فلو كان لا وجه لقُبح ما قلنا إنه مفسدة إلا كونه دلالة من حال فاعله على أنه مُريد للفساد لوجب أن لا يكون قبيحًا. وذلك يبيِّن أنه إنما قَبُح لما قدَّمنا ذِكره. يبيِّن صحة ما ذكرناه أنه قد يجب على أحدنا أن يظهر من نفسه ارتكاب بعض القبائح في بعض الأحوال عند توبة أو اعتذار، ويحسُن ذلك منه كما يحسُن منه أن يعلم ذلك من حاله. فلو قَبُحَت دلالة القبيح، لوجب أن يقبُح ما ذكرناه.

[في بيان أن الدلالة على القبيح لا تقبح الفعل]

فإن قال: فيجب أن لا يقبح ما يدلّ على القبيح ألبَتَّة؛ وذلك بخلاف ما يجري في الكتب.

قيل له: إنّا لا نُنكِر أن يقبح ذلك لوجه آخر سوى كونه دالًّا على القبيح، كما يقبُح الخبر الصدق إذا قبح مخبره لوجه سوى كونه متناولًا

---

(١) أي أبو هاشم.

للقبيح؛ وإن كان شيخنا أبو علي، رحمه الله، يعتمد في المفسدة[١] أنها إنما تقبح منه تعالى لأنها تدلّ أنه مُريد للفساد. والذي قدَّمناه أقوى في فساده. وإن حكم بقُبحه من وجه آخر فلا مطعن بذلك في كلامه والظاهر من قوله في كتاب اللُّطف[٢] وغيره أنه حكم بقول من هذا الوجه فلذلك استمرّ الطعن عليه، وإن كان ربما مرَّ في كلامه ما يدلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يفعله لهذه العلَّة، وهذا صحيح لأنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يدلُّ على أنه تعالى مُريد للفساد من حيث بيَّنت أنه تعالى يتعالى عن إرادة الفساد، فلا يجوز أن يدلّ على الشيء بخلاف ما هو به، ويصير هذا الفعل لو وقع منه، بمنزلة الكذب لو وقع منه تعالى. فأما لو كان ممَّن يجوز أن يريد الفساد حتى تحصل هذه الدلالة واقعة على صحة، ما كان يصحّ أن نحكم بقُبحها لكونها دالَّة على ذلك دون أن نبيِّن فيها بعض جهات القُبْح على ما ذكرناه. فلذلك قلنا فيه تعالى لمّا لم يجز عليه البداء لم يجز أن يحصل في أفعاله ما يدلّ على جواز ذلك عليه؛ ولم نقل ذلك في الواحد منّا لما جاز البداء عليه. ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله في الأفعال ما يدلّ على كون فاعلها كارِهًا للحسن كالنَّهي والزَّجر، ولم يقولوا بأن ذلك يقبح من حيث يدلّ على أنه كاره، وإنما حكموا بقُبحه لتعلّقه بالقُبح على وجه مخصوص.

فإن قال: إنما قصد أبو علي رحمه الله في ذلك إلى أنه تعالى لو فعل المفسدة لكان قد فعل ما ظاهره يدلّ على إرادة فاعله الفساد مع كونه مُنَزَّهًا عن ذلك، وما هذا حاله لا يكون إلا قبيحًا لأنه يقع موقع الكذب.

قيل له: إن ظاهر كلامه بخلاف ما قدَّرته، لأنه صرَّح بأنه تعالى لا يفعل ذلك ويقبُح منه؛ لأنه لو فعله لدلَّ على أنه مُريد للفساد، فأثبت كونه دالّاً

---

(١) المفسدة: قال القاضي عبد الجبار: المفسدة هو ما يختار المرء عنده قبيحًا، أو يجتنب واجبًا، أو يكون أقرب إلى ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فالمفسدة ما يختار عنده المكلّف المعصية، أو يكون أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين، وليس فيه تعريض لثواب زائد. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨).

(٢) هذا الكتاب لأبي علي، وهو مفقود، ولم يصل إلينا.

وجعله علَّة لما كم به من قُبحه. فلذلك صحَّ الاعتراض بما ذكره أبو هاشم رحمه الله، وبما أوردناه الآن على كلامه.

[في الشروط الدَّالَّة على مُريد الفساد والكُفْر]

فإن قال: قد عرفنا ما ذكرته، فما الذي تقوله فيما تقدَّم من أنه يدلّ على إرادة فاعله الفساد. أتقولون إنه صحيح وإن كان إنما يقبُح لوجه آخر. فإن حكمتم بصحته على ما دلَّ كلامكم عليه في الجواب عمّا أورده أبو هاشم رحمه الله من المطاعن في ذلك، وكيف الوجه في دلالته على ما قلتم. وإن قلتم: إنما يدلّ فِعْله تعالى لما يختار المكلَّف الكفر عنده على إرادته لذلك، لعلمه بأنه يختاره عنده، فيجب أن يدلّ تكليفه مَن يعلم أنه يكفر على إرادته الكفر لعلمه بأنه سيختار ذلك، ويجب أن يدلّ من فعل غير المكلَّف، ومن فعل مَن لا يعلم من حال لفعل ذلك. ويلزم على هذه الطريقة ما تقوله المُجْبرة من أنه تعالى يجب أن يريد ما يعلم أنه يقع إذا علم أنه يختار عنده أفعاله، ويجب صحة ما تعلَّقوا به من أنه تعالى إذا أراد المُجاهدة وكان ذلك لا يكون إلا باختيار الكُفَّار المقاتلة أن يكون مُريدًا لها، إلى ما شاكَل ذلك.

قيل له: إنّا قد بيَّنَّا أن لدلالة ذلك على أن فاعله يريد الفساد شروطًا: منها أن يكون بالتكليف المتقدِّم ملتزمًا لاستصلاح المكلّف بالتمكين وما يجري مجراه. ومنها أن يكون المكلَّف يتمكَّن من الصَّلاح والفساد قبل حدوث هذا الفعل، ويعلم أنه سيختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان يختار الصلاح. ومنها أن يكون الفاعل لذلك عالمًا من حال الفعل ما وصفناه، وأنه سيختار المكلَّف عنده لا مَحالة الكفر والفساد. ومنها أن يكون المكلَّف عُرضَة بالتكليف وبما يُحدِثه من بُعْد ما يرجع إلى غيره من منفعة أو دفع مَضَرَّة، وأن لا يكون مكلِّفًا لغرض يرجع إليه من استجلاب منفعة أو دفع مَضَرَّة. ومنها أن تكون حاله في سائر أوقات التكليف كحاله في الابتداء فيما هو عليه من الأعراض العائدة على المكلَّف حتى يصير في الحكم كأنه مُريد منه جملة ما كلَّفه حالًا بعد حال كما أراده في الابتداء. فمتى اجتمعت هذه الشروط وجب في هذا الفعل ـ لو وقع منه ـ أن يكون دالًّا من حاله على أنه يريد كُفره وفساده.

[في توضيح الفرق بين التمكين واللُّطف]

فإن قال: أليس من قولكم إنه تعالى متى فعل ما يختار المكلَّف الإيمان عنده على وجه لولاه لاختار الكفر أن ذلك لا يدل على أنه مُريد منه الإيمان والصلاح، فكيف يجوز فيما ذكرتموه أن يدلّ على أنه مُريد للكفر والفساد، والحال فيهما واحد؟

قيل له: لو وقع إنه تعالى متى فعل الألطاف التي صورتها ما ذكرته، فيجب أن يدلّ على ما سألت عنه كان لا يمتنع لأنها تجري مجرى ابتداء التكليف. فإذا كان تعالى متى كلَّف أوَّلًا فلا بدَّ من أن يريد ما كلَّف، فكذلك إذا لطف في فعل ما كلَّف. ولا يلزم على ما قلناه في التمكين أن يكون دالًّا على ذلك؛ لأنَّا قد بيَّنَّا الفرق بين التمكين واللُّطف في هذا الوجه. وليس لأحد أن يقول إذا كان تعالى قد أراد في ابتداء التكليف فلا وجه لأن يريد ذلك عند فعل المصلحة واللطف؛ وذلك لأنه قد علم أنه تعالى إذا كلَّف عقلًا الأفعال العقلية أنه لا يمتنع أن يؤكِّده سمعًا بالأمر والترغيب؛ ولا بدَّ عند ذلك من أن يريد ما قد كان كلَّف من قبل. فما الذي يمنع من أن يريد ذلك عند فعله اللُّطف والمصلحة؟ وقد علمنا أن تأثير اللُّطف في المكلَّف أعظم من تأثير الأدلة المتكررة. فإذا جاز عندها أن يكون مُريدًا لما قد كان أراده، فبأن يجوز ذلك عند اللُّطف الذي يحدثه ويفعله أولى. فليس لأحد أن يقول إن ذلك يُوجِب كون الإرادة عبثًا؛ لأنها إذا كانت حِكمة عند الأمر الثاني من حيث صار بها الأمر أمرًا، فكذلك لا يمنع أن تحصُلَ حِكمةً إذا قارنت اللُّطف والمصلحة، لوقوعهما بالإرادة موقع ما يكون الترغيب فيها أكثر، لأن المكلَّف متى علم أن مكلِّفه يريد منه ما كلَّفه حالًا بعد حال عند استصلاحه له بالألطاف، كان ذلك أقوى في بعثه على الطاعة، فيكون لُطفًا من هذا الوجه.

[في بيان أن الأمر مع التكليف يختلف عن الأمر بعد التكليف]

وليس لأحد أن يقول: إذا كان تعالى قد يريد منّا الصلاة التي هي لُطف في العقليات، وإن لم يُرِد عند ذلك التكليف العقلي مع كونها مصلحة فيه، فما الذي يمنع من أن يفعل اللُّطف ولا يريد نفس الإيمان؟ وذلك لأنه قد صحَّ أنه

متى أمر بعد التكليف ورغَّب فلا بدَّ من أن يريد، وإن كان متى أمرنا وكلَّفنا أن نأمر بالإيمان فلا يجب أن يريد ذلك. وإنما يجب أن يريد منّا نفس ما أمرنا به. فكذلك القول في الفصل بين اللُّطف من فعله، وبينه من فِعْلنا فيما سألت عنه.

وليس لأحد أن يقول: جوِّزوا أن يريد تعالى من المكلَّف الإيمان في كل حال، وإن لم يفعل أمرًا ولا لُطفًا، لأن ذلك يكون أقوى في ترغيبه وبعثه؛ وذلك لأن الذي ادّعاه غير معلوم، كما لا يعلم أن الأصلح للمكلّف أن يأمره حالًا بعد حال وأن يفعل له اللُّطف حالًا بعد حال. فإذا جاز في المرض أن يكون لطفًا في وقت، وفي وقت آخر مفسدة وإن كان الجنس لا يختلف، فهلَّا جاز مثله في الأمر والإرادة؟

وبعد، فإن الإرادة لا تُدرَك ولا تُحَسّ، فلا يعرفها المكلّف لو فعلها تعالى إلا إذا ظهر منه تعالى فِعْل يدل عليها ويقتضيها وهو الذي ذكرناه من الأدلة المؤكِّدة والأمر والترغيب والألطاف.

[في بيان إرادة الكفر وإرادة الإيمان]

فلو قيل: إن اللُّطف من فعله تعالى لا يدلّ على أنه مُريد للإيمان، وإن كانت المفسدة لو وقعت تدلّ على أنه مُريد للكفر، لجاز؛ وذلك أنه تعالى من حيث كلّف من قبل صار في الحكم كما < . . . . . >[١] حال. فصار ما يفعله من حال بعد حال من الألطاف <إنما> يفعله من حيث كلّف وأراد والتزم بذلك هذه الأفعال. وليس كذلك حال المفسدة، لأنه تعالى لم يتقدَّم منه ما يقتضي كونه مُريدًا للكفر والفساد، بل تقدَّم ما يقتضي ضدَّ ذلك وخلافه. فيجب أن لا يمتنع أن يدلّ ذلك ـ لو وقع منه ـ على أنه مُريد لكفره وفساده، لأنه لا يمكن أن يقال فيها إنه يفعلها لغرض قد تقدَّم، فلا بدَّ من أن يفعلها لغرض في الوقت، وذلك يُوجِب ما قدَّمناه من دلالتها على أنه مُريد للكفر. وليس كذلك اللطف، لأنه يمكن أن يقال إنه تعالى يفعله لغرض متقدِّم يقتضيه، فلا يجب أن يكون مُريدًا للإيمان في الحال. وليس كذلك الأمر حال الأمر بعد التكليف، لأن من حق الأمر أن لا يكون أمرًا إلا بالإرادة. فلذلك وجب أن

(١) مطموس بالأصل.

يكون مُريدًا عنده، وليس من حق اللُّطف أن لا يكون لُطفًا إلا بإرادة الإيمان. فمتى تقدَّم منه تعالى ما يقتضي فِعْله لم يجز أن يحكم بأنه تعالى عند ذلك يريد الإيمان لا مَحالة.

[في الدلالة على كون المفسدة تدلّ من حال فاعِلها أنه مُريد للفساد]

فإن قال: إن الذي ذكرتموه من الشرائط في كون المفسدة دلالة من حال فاعلها على أنه مُريد للفساد دعوى منكم؛ فما الذي يدلّ عليه؟

قيل له: قد بيَّنت أن الوالد يأمر ولده بالتعلّم ويلزمه طريقة التأدّب ويُمَكِّنه من ذلك، فيصير في حكم المكلِّف له ذلك ويلتزم بذلك استصلاحه بالتمكين وما يجري مجراه، وأنه متى استمر مع ولده على هذه الحال لم يغيِّره؛ وعلم أنه إن عنف عليه بكثير من القول يغادر طريقة العلم والتأدّب ويفسد. ومتى لم يفعل ذلك لزم ما أراده منه فعنف عليه، أن ذلك يدلّ على رجوعه عن طريقة استصلاحه وأنه يريد فساده دون صلاحه له بذلك < . . . . . >[1] من دلالة النهي والتهديد يكون لو نهاه عن التعلّم وزجره يدلّ على أن غرضه قد تغيَّر، وأنه ـ بخلاف ما كان مزيدًا منه ـ كارِه لما كان مُريدًا له. وكذلك القول فيما قدَّمناه.

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما يجب في الوالد لنفع يعود على الولد أو غَمٍّ يزول عنه. وذلك أن هذه الطريقة قائمة، فمَن أراد من الأجنبي ذلك، وممَّن يريد من الكافر أن يؤمن بما يفعله من الدعاء والبيان، وممَّن يريد من المريض أن يبرأ بما يفعله من الدلالة والإرشاد، فليعلم أنّ العلة فيه ما ذكرناه دون ما أراد السائل.

فإن قال: فيجب أن يكون غير المكلَّف بخلاف المكلَّف فيما ذكرتموه: لأن ما أوردتموه من الشروط وذكرتموه من الأمثلة يقتضي ذلك، وقد قدَّمتم أن الحال فيهما واحدة. قيل له إنّا لم نقل إن الحال فيهما واحدة إلا في وجه واحد: وهو أن يكون غير المكلّف يفعل ما يفسد عنده غيره مع المعرفة وزوال

(١) مطموس بالأصل.

سائر الأعراض. فأما إن فعل ذلك لمنافعه أو لدفع المَضارّ عنه عاجلًا وآجلًا فذلك غير واجب فيه. وليس كذلك حال القديم تعالى لأنه لا يفعل الفعل إلا لغرض يعود على المكلَّف إذا كان له تعلّق بما كلّف. فلا بدَّ متى فعل ما هذا حاله أن يدلّ على أنه مُريد لفساده، ويكون سبيله سبيل الوالد الذي لا غرض له في العنف الذي قدَّمنا ذِكره [أنه] يخصّه. فمتى فعله علم أنه إنما فعله لأمر يتعلق بولده، فيدلّ على أنه قد أراد فساده. فعلى هذا الوجه يصحّ الكلام فيما قدّمنا ذِكره على الوجه السِّمح.

[في بيان أن العلم بوقوع القبيح من قبل القديم لا يجعله مُريدًا للقبيح]

فإن قال: فما الجواب عمّا حكيتموه عن أبي هاشم رحمه الله؟

قيل له: إن الوالد إذا أراد من ولده التعلّم أو من عبده أن يناوله الكوز، وعلم منهما المعصية إذا حفظ ماله وداره: ومتى خربها وضيع ماله يقومان بما أراده فقد علمنا أن حفظ ذلك مما يعود الغرض فيه < . . . . . >[1] وبنفيه داره وإفساده لها يعود بالضرر عليه. وما حلَّ هذا المحل يفعله الفاعل لغرض لا يخصّه لا لأمر يتعلق بغيره. فلم يدلّ حفظه لماله على إرادة إفساد ولده كما دلَّ العنف الواقع على الوجه الذي قدَّمناه. على ذلك فأما المنكر منّا على غيره القبيح إذا علم أن عند إنكاره يتعمَّد ضربه وشتمه، فإنه قد ينكر ذلك ولا يدلّ على إرادته ذلك منه: لأنه لم يتقدَّم منه ما يجري مجرى التكليف الذي يتضمن به ولأجله أن يستصلحه، ولأن ما علم أنه يختاره يعود ضرره عليه. فلا يجب أن يكون مُريدًا له وإن فعل الإنكار هذا على تسليم ما ادّعاه في المسألة؛ لأنه لا يكاد يقع من أحدنا ـ لو علم أن مَن ينكر عليه يتعمَّد ضربه ـ النكير إذا كان ذلك الضرب يضرُّ به، إلا أن ينكر للثواب العظيم الذي يستحقه، فيصير فاعِلًا لذلك لغرض يعود عليه لا لأمر يتصل بمَن أنكر عليه. وهذه الجملة تسقط سائر ما أوردناه في السؤال؛ لأنّا لم نقل إن كل فعل يعلم أنه يقع عنده فعل آخر، أو يقع عنده فعل آخر، فيجب متى أراده المريد أن يكون مُريدًا للآخر حتى يتَّجه للمجبرة علينا في ذلك قول. وإنما ننكر عليهم

(١) مطموس بالأصل.

القول بأنه تعالى يجب أن يكون مُريدًا للقبيح من حيث علم أنه يقع وأن العبد يختاره لا مَحالة؛ وننكر ما يتعلقون به في مسألة المجاهدة، لأنهم عوَّلوا على أن ما أراده تعالى إذا كان لا يقع إلا عند أمر آخر فيجب أن يكون مريدًا للأول. وقد علمنا أن أحدنا قد يريد ممَّن يزني الاغتسال ولا يجب أن يريد ما وجب لأجله، ويريد من الغاصِب الرّدّ وإن لم يُرِد منه الغصْب، ويريد الاعتذار من المُسيء وإن لم يُرِد منه الإساءة، ويريد الظفر بالعدوّ القوي وإن لم يُرِد مقاتلته. وإنما أوجبنا فيمن يريد فعلًا لا يصلح إلا لغرض واحد أنه يجب أن يريد منه ذلك الغرض، كما يجب متى أمر ورغب أن يريد الفعل. فكيف يتجه علينا كلام القوم؟ وقد استدلّ شيخنا أبو علي رحمه الله في ذلك بأن قال: لو كان ما يختار المكلّف عنده الكفر لا يقبح من القديم تعالى لوجب ـ متى علم أنه إن أمرض زيدًا اليوم الأول كفر، وإن عافاه اليوم الثاني آمن، وإن أمرضه اليوم الثالث كفر، ثم هكذا أبدًا ـ أن يجوز أن يجري تدبيره في هكذا المكلّف على أن يمرضه في كل يوم يختار عنده الكفر، ولا يعاقبه في كل يوم يختار عنده الإيمان، ويكون مستصلحًا له غير مستفسد. ولو صحَّ ذلك لوجب في الوالد الذي أراد من ولده التعلّم وعلم أنه مع الرِّفق يتعلَّم ومع العنف يفسد على الأيام، أن يجوز أن يجري تدبيره على أن يفعل به العنف دائمًا ويجتلب به الرِّفق أبدًا ولا يكون مستفسدًا له، وكذلك القول في الطبيب المُداوي أنه إذا داواه بما عنده يزداد به المرض وترك أن يداويه بما يُعافَى عنده، أن لا يكون مستفسدًا؛ وهذا مما يعلم بُطلانه بالعقل والعادة، فيجب أن يثبت تعالى فيما يفعله من التدبير بالمكلَّف على الوجه الذي لا يكون مستفسدًا.

فإن قيل: إن الوالد إنما أوجب ذلك فيه من حيث تعمَّد في ولده أن يترك التعلّم، وليس كذلك حال القديم تعالى.

قيل له: إن هذه القضية واجبة في كل مَن يدبر غيره، كان ممَّن يغتمّ بحاله أو لا يغتم بذلك على ما ذكرناه < . . . . . >[١] ولا يمتنع في الوالد أن

(١) مطموس بالأصل.

يلزمه هذا التدبير لأمرين: أحدهما يختصّه، وهو دفع الغمّ بذلك عن نفسه؛ والآخر يساويه غيره فيه وهو الذي ذكرناه من أن كل تدبير وقع على هذا الحدّ، وأنه يدلّ على أن المدبر مستفسد غير مستصلح من غير أن تعتبر حاله في غمٍّ يلحق أو خلافه.

[في بيان كون التمكين مُغايِر للاستفساد]

فإن قال: فيجب متى علم تعالى أنه إن كلَّف زيدًا اليوم الأوّل كفر، وإن كلَّفه اليوم الثاني آمن، وأن ذلك يكون حاله أبدًا، أن لا يحسُن منه تعالى أن يكلِّفه في الأيام التي يكفر فيها ويقتطعه عن التكليف في الأيام التي يؤمن فيها لدلالة ذلك على أنه مستفسد غير مستصلح.

قيل له: إن أبا علي رحمه الله يمنع من ذلك لهذه العلة، ولذلك يقول: إنه تعالى متى علم من حال مَن يكفر أنه إذا أُديم التكليف عليه يؤمن أنه يجب أن يُدام تكليفه ولا يجوز أن يخترم. وقد بيَّنَّا هذا القول فيما تقدَّم، فلا مسألة عليه في هذا الباب. فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه يفصل بين هذا وبين الأول بأن يقول إن الاستفساد إنما يصحّ في التمكين من الصلاح والفساد، فمتى دبر وحاله هذه بأن يفعل به ما يؤثر طريقة الفساد على الصلاح، كان هذا المدبر مستفسدًا كما ذكرناه في الأول. وأما إذا كان بنفس التدبير يتمكَّن من الصلاح، كان هذا المدبر مستفسدًا والفساد لذلك لا يدخل في طريقة كونه مفسدة، بل هو تمكين. فيجب أن ينظر فيه: فإن وقع على الوجه الذي يحسن، حكم به، لأن باب التمكين غير باب المفسدة. واعتبار حُسْن أحدهما أو قبحه يجب أن يكون بخلاف الطريق الذي يعتبر به الأمر. وقد بيَّنَّا ذلك فيما تقدّم مشروحًا، وذكرنا أن العقلاء قد فصلوا بين مقدم الطعام في حالة يغلب على الظن أنه < . . . . . >[1] مَن يعلم إذا قُدِّم الطعام إليه أنه إن < . . . . . >[1] به منع من أكله في أنهم لا يعدّون الأول مفسدة ويعدّون الثاني مفسدة. وكذلك القول في إدلاء الحبل إلى مَن يمنع، وفي ترك الرِّفق به إذا كان يمنع عنده. وبيَّنَّا أن

---

(١) مطموس بالأصل.

المفسدة إنما وجب فيها ذلك من حيث وقعت ضارَّة على وجه لولاها لكان المكلَّف يستنفع لا مَحالة. ففاعلها هو الجالِب للمَضَرَّة والمُوقِع له فيها وقد كان يمكنه أن لا يفعل ذلك لولا أنه أراد الإضرار. ومعلوم من حاله أنه لو أراد نهاية الإضرار بالمكلَّف فيما كُلِّف لم يكن يفعل أكثر من ذلك. فكيف يجوز أن لا تُعَدَّ ما هذا حاله مفسدة؟

وليس كذلك تمكين مَن يعلم أنه يفسد، لأنه لو أراد الممكن أن يبلغ في نفعه في باب الدين نهاية ما يمكن ويجوز، ما كان ليفعل إلا هذه الطريقة، فكيد يُعَدّ ما لا يقع في المَقدور أعظم منه مَضَرَّة، وكيف يُعَدّ ما لا شيء أولى أن يصل معه إلى الثواب منه اقتطاعًا عنه أو منعًا منه؟

وكل ذلك يبيِّن الفصل بين الأمرين. وإنه ليس لأحد أن يطعن فيما أوردناه بذكر المسائل في تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر.

وقد استدلّ أيضًا رحمه الله[١] على ذلك بأنه تعالى لو فعل بالعبد ما يكفر عنده بدلًا مما يؤمن عنده لدلَّ ذلك على أنه غير مُريد لإيمانه وصلاحه، وضرب في ذلك بعض ما قدَّمناه من الأمثال.

واعلم أن هذه الطريقة تصحّ على غير هذا الوجه بأن يقال: لو فعله تعالى لدَلَّ على أنه مُريد لفساده على الوجه الذي نصرْناه. فأما إذا قيل فيه: لو فعله تعالى لدَلَّ على أنه غير مُريد الإيمان والصَّلاح، فذلك يُبطِل؛ لأن من حق الفعل أن لا يدلّ على حال الفاعل في الوقت، ولا يدلّ على ما كان عليه فيما تقدَّم. فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى مع تقدّم التكليف بالفعل < . . . . . >[٢] عنده يدلّ ذلك على أنه غير مُريد ما تقدَّمت إرادته له؟

[في بيان أنه تعالى متى كلَّف وأراد لم يحسُن أن يفعل ما يناقض ذلك]

ومتى قال: إنما عَنَيتُ أنه يدلّ على أنه غير مُريد لإيمانه في الحال لم يصحّ. لأن من مذهبه أنه تعالى لا يجب أن يدوم كونه مُريدًا من المكلَّف فِعْل

---

(١) أي أبو هاشم. (٢) مطموس بالأصل.

الإيمان حالًا بعد حال. ومتى أراد ذلك منه في الأوّل أغنى عن ذلك فيما بعد. يبيِّن ذلك أن المُريد للشيء في وقت لا يُوصَف بالقدرة فيما بعد على أن يصير غير مُريد لما أراده في الحالة التي أراده. فكذلك لا يصحّ أن يدلّ على ذلك، لأن الدلالة لا تقع إلا على صحة.

فإن قال: أردت بذلك أن يكون حُكمه حُكم مَن لم يُرِد ذلك قطّ!

قيل له: إن مَن خالف في اللُّطف ينكر ما ذكرته ويقول: متى كلّف ومكّن فقد أزاح العلَّة وجعل العبد بحيث يُؤتَى في المعصية من جهته. فلا يلزم المكلّف من بعد فيه أمرًا آخر. وكيف يصحّ أن يُقال له لو فعل ما يكفر عنده لكان في حُكم مَن لم يُرِد منه فِعْل ما كلّفه إذا أُريد بذلك فيما يرجع إلى شرائط التكليف؟

فإن قال: إنما عَنَيتُ بذلك أنه كان يجب أن يكون في حُكم مَن لم يكلّف ولم يرد الإيمان منه من حيث لم يفعل ما يُوجِبه التكليف من المصلحة وخلاف المفسدة.

قيل له: فيجب أن يدلّ أوّلًا على أن التكليف يُوجِب ذلك، ثم احكم بما ذكرته؛ وفي هذا الاعتراف يُوهِن هذه الطريقة. واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله أراد بهذه الطريقة ما أذكره: وهو أنه قد صحَّ في المكلِّف العالِم بحال المكلَّف في أفعاله وأوقاته وسائر صفاته أن يكون حُكمه معه في كل حال ما دام مكلَّفًا حُكمه في ابتداء ما كلَّفه، وإن كان في الأوّل يثبت مريدًا، وفيما يستأنف من الأوقات لا يجب ذلك فيه؛ وصار ذلك في بابه بمنزلة المُريد للخير أن يكون خيرًا، أنه وإن أراد ذلك عند <الخير> الأوّل، إنه فيما يتعاقب من الوقت حاله كحاله في الأوّل. وإن لم يكن مُريدًا لأمر يرجع إلى الإرادة على الوجه الذي بها تكون خيرًا لا يصحّ الآن. وما يخالفها من الإرادات لا يؤثِّر في ذلك ألبَتَّة. وكذلك حُكم المكلَّف: أنه في الابتداء مُريد من المكلَّف الأفعال المخصوصة التي كلَّفها مجموعها وفي سائر حالاته: إما أن لا يصحّ أن يريد على ذلك الحدّ، أوْ لا يكون له معنى مع تقدّم هذه الإرادة. ولا يخرج من أن يكون حاله في سائر الأوقات كحاله أوّلًا حتى لو صحَّ مع التكليف أن يحمله

على ما كلَّفه لوجب ذلك فيما بعد من الأوقات كما يجب في الابتداء. فإذا صحَّ وثبت أنه متى كلَّفه في الثاني من الوقت، وعلم أن ذلك الفعل يعصى فيه إن فعل به فعلًا، ثم فعل ذلك مع التكليف، لَدَلَّ من حاله على أنه غير مُريد منه فِعْل ما كلَّفه. وكذلك يجب لو وجب مثل هذا الفعل منه فيما بعد من الأوقات أن يصير بهذه المنزلة في أنه كالمُنافي لِما هو الغرض بالتكليف، وإن لم يمنع من وجود التكليف ووجود الإرادة. ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالى متى كلَّف وأراد لم يحسُن في بتلك الحال أن يفعل مع الأمر نهيًا، ومع الترغيب زَجْرًا، وأن ذلك كالمُنافي لتكليفه. ومتى كان هذا حاله في الأوّل، فكذلك حاله فيما بعد. ويُعَدّ هذا الفعل كالنقيض للتكليف وإن كان قد تقدَّم؛ كما أن أحدنا إذا أمر غلامه بشيء ثم كرهه منه فيما بعد أن ذلك يُعَدُّ رجوعًا عمّا أمره، ويمنع ذلك من كونه مُطيعًا لذلك الفعل، بل يحصل الحكم للفعل الثاني حتى يجب أن يكون عاصيًا بذلك الفعل. فإذا صحَّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول رحمه الله: إنه لو فعل تعالى ما يختار عنده الكفر والمعصية لوجب أن يكون في حُكم الدلالة على أنه قد <فعلهما. فتكليفه بهذا> في حكم مَن يرد ولم يكلف من جهته فعل ما يليق بتدبير غير المكلَّف، ولم يفعل ما يليق بتدبير المكلَّف. فإذا كان مراده، لم يعترض عليه بما حكيناه من الفصول: لأنه إنما يبطل كون هذا الفعل دلالة على أنه غير مُريد لِما أراده من قبل. فإذا أثبتنا الدلالة على هذه الطريقة التي بيَّنّاها، فالقدح زائل، وإن كان الذي قدَّمناه نحن هو الأولى، وهو أن يقال: إنه تعالى لو فعل ما يجري هذا المجرى لكان مستفسدًا، ودالًّا على أنه يريد من المكلَّف الكفر والفساد. وهذه الأسئلة لا تعترض هذه الطريقة، وقد تقصَّيناها وذكرنا كل ما يتصل بها.

فصـــــل

[في الدلالة على أن دليل اللُّطف مُغايِر لدليل قُبح المفسدة]

فإن سأل سائل فقال: كل الذي ذكرتموه إنما يدلّ على أن ما يختار عنده المعصية يقبح فعله لو فعله تعالى، وليس في ذلك دلالة على وجوب اللطف، فما الذي يدلّ على وجوبه؟

فإن قلتم: يدلّ عليه كون هذا الفعل قبيحًا ومفسدة، قيل لكم: لا يمتنع أن يكون قبيحًا وخلافه لا يكون واجبًا.

ولو علم تعالى أنه إن خلق لزيد ولدًا آمن؛ وإن أغناه كفر، فالغنى قبيح، ولا يجب لأجل قُبحه أن يكون خلق الولد واجبًا، ولا تعلّق لأحدهما بالآخر، أولستم قد ذكرتم من قبل أن المفسدة قد تقبح من غير المكلَّف ثم لا يدلّ ذلك على أنه يلزمه ما هو صلاح ولطف. فكيف يجب على المكلَّف ذلك من حيث تقبح منه المفسدة؟

وإن قلتم: متى علم أنه إن خلق له ولدًا كفر، وإن لم يخلق آمَن، فليس الواجب أن لا يخلقه.

قيل لكم: إنما وجب ذلك لا من حيث يؤمن عنده، لكنه يخرج به عن أن يكون فاعلًا للقبيح: لأنه إما أن يخلقه أو لا يخلقه، فإذا قبح منه أن يخلقه لم يبقَ إلا أن لا يخلقه < . . . . . >[١] يكون ذلك واجبًا مع أنه يفيد < . . . . . >[١] الفعل وبالوجوب إنما يصحّ في الأفعال الحادثة.

وإن قلتم: إذا قبح الاستفساد وجب الاستصلاح من حيث لا واسطة بينهما. قيل لكم: إن الاستصلاح إذا رجع به إلى فعل فيجب أن يدلّ على وجوبه بغير الدليل الدّالّ على قُبح الاستفساد؛ لأنه متى لم يدلّ على ذلك لغيره لم يكن بأن يحكم فيه بالوجود أولى من خلافه، لأنه ليس بأن يقال فيه إنه يحسن من حيث قبح الاستفساد، أولى من أن يُقال يجب من حيث قبح ذلك.

وقد علمنا أن المكلَّف قد يجوز أن لا يكون مستفسدًا بهذا الفعل ولا يختار مع ذلك الفعل الذي زعمتم أنه استصلاح؛ فمن أين [يقال] إنه واجب عليه؟

قيل له: إنّا لا نقول بوجوب اللُّطف من حيث دللنا على قُبح المفسدة، ولا بدَّ من دليل نستأنف منه إذا كان الكلام في فعلين. فلا وجه للتطويل بما ذكرته في سؤالك.

(١) مطموس بالأصل.

وقد دلَّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال: قد ثبت أن المنع مما عنده يختار الشيء الذي أراده وكلَّفه بمنزلة المنع من نفس ما كلّف والتمكين مما كلّف.

فإذا لم يحسُن منه تعالى أن يكلِّف المنع مما كلّف، فكذلك لا يحسُن منه أن يفعل ما يجري مجرى المنع مما عنده يختار ما كلّف. وذكر في ذلك مثالًا وهو أن أحدنا متى منع الزارع من سقي الزرع الذي عنده يختار فعل النبت والماء، كان في حُكم المانع من الانتفاع بالحب في باب القبيح.

[في بيان مُفارقة اللُّطف بمفهوم إعطاء الحق لصاحبه]

وذكر أبو علي بن جلاد[1] رحمه الله في ذلك مثالًا آخر، وهو أنه قال: قد ثبت أنه متى علم من حال زيد أنه متى سأل عمرًا مالًا ينتفع به أنه يسعفه بطلبته إن منعه من هذا السؤال في حكم المنع من الانتفاع بذلك المال لو وصل إليه.

وذكر شيخنا أبو عبد الله[2] رحمه الله مثالًا آخر قد ذكره أبو هاشم رحمه الله في بعض مواضع كتبه: أن الداعي غيره إلى طعامه والمُريد منه إجابة دعوته، متى علم أنه إن رفق به ولم يمتنّ عليه اختار الإجابة، وأنه متى لم يفعل ذلك يصير بمنزلة مَن منعه من تناول الطعام. فقد صحَّ أن المنع مما عنده يختار ذلك الفعل يجري مجرى المنع من نفس ذلك الفعل الذي كلَّفه وأراده، فيجب لأجل ذلك أن يقبح منه تعالى الفعل الذي معه لا يؤمن، وأن يجب عليه ما عنده يؤمن.

وقد اعترض شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على مثال أبي هاشم رحمه الله بأن قال: إن لقائل أن يقول: إنما قبح من إحدنا منعُ غيره من سقي زرعه لأنه

---

(١) ورد في المتن «ابن جلاد» والصحيح «ابن خلاد»، وهو أبو علي محمد بن... خلاد. من أصحاب أبي هاشم الجبّائي. خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه. وكان مقدّمًا من أصحابه. وله من الكتب: كتاب الأصول. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢٢).

(٢) تقدم التعريف به في هذا الجزء.

منع من التصرف الذي له أن يفعله، لا لأنه يجري مجرى المنع من الانتفاع بالزرع. يبيِّن ذلك أن مَن أمره بالزرع ومَن لم يأمره يتفقان في ذلك.

وفي باب اللُّطف حال غير المكلَّف تفارق حال المكلَّف. وقال أيضًا[1]: إنما يقبح منه المنع من ذلك لأنه يتضمن تضييع حقه الذي هو الانتفاع بالزرع. وكما [أنه] ليس له أن يمنعه من هذ الحق فكذلك ليس له أن يمنعه مما يؤدِّي إلى حصول هذا الحق؛ وليس كذلك اللطف، فيقال: ليس للقديم تعالى أن يمنعنا منه كما ليس له أن يمنع مما كلَّفه مما بالتكليف قد ثبت أنه من حقوقه. يبيِّن ذلك أنه لو شاهده يسقي ما ليس بزرع وما لا يؤدِّي في الظاهر إلى نفع لكان يقبح منه أن يمنعه لما ذكرناه لا لأن المنع من ذلك يجري مجرى المنع من أمر آخر. ومتى صحَّ ذلك قبح هذا المنع لهذا الوجه. فمن أين [صار] أنه إنما يقبح من حيث يجري مجرى المنع من الانتفاع بالحبّ النابت؟

[في بيان أن عِظَم القبح لا يكون وجهًا لقُبحه]

فإن قال: إنما قلت ذلك لأن هذا يقبح، وبعض قبحه من حيث لا يختار تعالى عنده بالعادة نماء الزرع وحصول الحَبّ. فلولا المنع مما يختار عنده ذلك لجرى مجرى المنع من الانتفاع به لِما عظم هذا القبيح، ولكان حاله كحاله إذا منعه من مثل هذا التصرف، وهو لا يؤدِّي إلى النفع.

قيل له: إن الذي ذكرته إنما يُوجِب عِظَم القبيح، وما يقتضي في القبيح ذلك لا يُوجِب أن يكون نفسه وجهًا لقُبحه، لأن العلم بالمعصية قد يعظم الإقدام عليها وإن لم يكن وجهًا لقُبحها.

فإن قال: أليس الكذب يعظم قبحه إذا كان ظلمًا، ولو انفرد لكان وجهًا لقُبحه، فهلَّا صحَّ ما ذكرته؟

قيل له: إنّا لم ننكر فيما يعظُم به القبح أن يكون وجهًا لقُبحه لو انفرد، لكن ذلك يجب لدليل مستأنف لا من حيث عظم به القبيح، لأنّا قد بيَّنَّا أن في

---

(١) أي أبو عبد الله.

جملة ما يعظم به ما لا يكون وجهًا لقُبحه ولا يصحّ ذلك فيه. يبيِّن ذلك أن وضع الطفل في مكان يبلغه البرد يقبح ويعظم من حيث يحدث موته بالبرد، وإن كان ذلك يحسُن من القديم تعالى. فقد صار القبيح يعظم لأمر قد يحسُن فِعله؛ فكيف يقال فيما يُوجِب عظم القبيح إنه يكون وجهًا لقُبحه؟

فإن قال: قد علمت أن منعه من سقي زرعه لو انفرد بهذا الوجه الواحد لقبح لا مَحالة من حيث يجري مجرى المنع من الانتفاع بالحب، فعلمت أنه وجه من وجوه القبح كما بيَّنت ذلك في كون الكذب ظلمًا.

قيل له: يجب أن يدلّ على ذلك بغير ذكر هذا المثال إذا وقع الخلاف فيه، لأن مَن يعترض هذا المثال يقول: لو لم يكن هذا المنع منعًا من تصرّفه في حقوقه لما قبح، وإنما يقبح لهذه العلَّة، فلا يتمّ لك بيان ما ادَّعيته إلا بذكر غيره من الأمثلة < . . . . . >[١].

واعلم أنّا قد بيَّنّا في غير موضع أن الغاية في المثال المذكور في الدليل لا يجب أن يكون قَدْحًا فيه، لأن الدليل قد يصحّ بلا مثال وقد يصحّ بأن يعدل عن مثال يتجه عليه الفساد إلى مثل صحيح. فإذا ثبت ذلك لم يكن الطعن فيه مُفسِدًا للدلالة إلا أن لا تتم الدلالة إلا بذلك المثال كأن يكون مستنبطًا منه ولا أصل لها بسواه. فإذا ثبت ذلك فالدلالة التي أوردها رحمه الله[٢] صحيحة، ويجب أن يجعل المثال فيها ما ذكره من دعاء المتّخذ للطعام غيره إلى طعامه، لأن ذلك في حكم التكليف من حيث أراد نفع غيره فالتزم بالدعاء والإرادة، واتخاذ الطعام تمكينه من تناول الطعام ودخوله الدار، فإذا صار المنع مما عنده يختار كالمنع من تناوله الطعام ودخوله الدار، فكذلك يجب فيه تعالى لو لم يفعل ما عنده يختار المكلّف الإيمان.

[في بيان أن المنع هو عدم فِعْل ما عنده يختار الفعل]

فإن قال: ما الذي تريدون بالمنع في هذا الموضع وقد علمنا أن الداعي له إلى طعامه وداره لم يحصل مانعًا له بأن لم يرفق به لأنه مُخَلٍّ بينه وبين الفعل، حصل الرِّفق أو عدم.

(١) مطموس بالأصل.
(٢) أي أبو هاشم.

قيل له: إن الغرض بذكر المنع هو أن لا يفعل ما عنده يختار ذلك الأمر، فيصير كأنه منعه من حيث لم يفعل ما عنده يختار. ولا يمتنع إطلاق العبادة في غير حقيقتها إذا فهم الغرض.

فإن قال: كيف يجوز أن يثبت مانعًا وهو لم يفعل شيئًا؛ والمانع إنما يُوصَف بذلك لفِعْلٍ يفعله يؤثّر في فِعْل الممنوع؟

قيل له: قد قدّمنا الغرض بهذه الكلمة، وأن المراد أنه لم يفعل ما عنده يختار، فصار كأنه قد منعه من ذلك وإن كان عناك فِعْل يحكم بقبحه، وإن لم يكن هناك فِعْل حكم بوجوب خلافه الذي عنده يختار الفعل الذي أُريد منه. وهذا كما نقول في هذا الداعي غيره إلى طعامه أنه إذا لم يفتح الباب < . . . . . >[1] وإن لم يفعل فِعلًا. ويستدلّ بذلك على وجوب الفتح الذي عنده يتمكن من الإجابة، فكذلك متى لم يفعل الرِّفق الذي عنده يختار أكل طعامه يصير في حُكْم المانع، فيلزمه أن يفعل الرِّفق. وليس لأحد أن يقول إنما يجب عليه هذا الرِّفق لأنه متى لم يفعله لحقه مَضَرَّة بإيجاد الطعام والإنفاق [عليه]؛ وذلك لأنه قد لا يلحقه مَضَرَّة بأن يأكل هو ذلك الطعام وما يجري مجراه، ويخرج مع ذلك من أن يكون الرِّفق واجبًا عليه.

فإن قيل: إن الذي مثَّلتم به من الدعاء إلى الطعام بعيد، لأنه لا يجب متى اتخذ الطعام ودعاه أن يمكِّنه من أكله لأن له أن يحظر عليه ذلك بعد الإباحة لو كان حضر وتناول. فإذا كان الحال ما ذكرتموه، فبأن يجوز أن يمنعه أولى، وفي ذلك إفساد المثال.

قيل له: إن الكلام مبني على أن الداعي له إلى الطعام ثابت على ما كان عليه من إرادته حضوره الدار وتناوله الطعام وإعداده الطعام له. ومع بيانه على هذه الحال لا يحسُن أن يمنعه من تناوله، ولا أن لا يمكِّنه من دخول داره؛ وفي ذلك تصحيح ما أوردناه.

---

(١) مطموس بالأصل.

[في بيان أن وجوب اللُّطف كوجوب التمكين]

فإن قال: أليس لو أغلق الباب عليه لكان في حكم الراجع عن الإباحة؟ أفتقولون إنه إذا لم يرفق به فهو كذلك أيضًا، وتقولون إن حُكم القديم تعالى ـ لو لم يلطف ـ [هو] هذا الحكم؟

قيل له: إن مَن دعا غيره إلى طعمه يجوز عليه البدء أو الرجوع، فلا يمتنع أن يُوصَف بذلك، والقديم تعالى لا يصحّ ذلك عليه. ولا تمنع هذه التفرقة من صحة ما ذكرناه من أن هذا الداعي إذا كان ثابتًا على ما كان عليه من قبل، ففتح الباب واجب، وكذلك الرِّفق؛ لأن ما عنده يختاره إذا منعه فلم يفعله به فكأنه قد منعه على الحقيقة <برفع التمكين. . . . . >(١) وفي الحالتين لا يحصل منه غرض الداعي، لأن الداعي ليس غرضه أن يمكنه فقط، وإنما غرضه أن يتناول الطعام ويفعل التمكين لأنه كالطريق إليه، فإذا علم أنه مع سائر وجوه التمكين لا يحصل منه الغرض إلا بأن يرفق به، فمتى لم يفعل لم يحصل الغرض، فيصير كأنه غير ممكن؛ لأن الغرض في الحالتين قد عدم. وكذلك حال القديم تعالى. إن غرضه بتكليف زيد الإيمان أن يصل بفعل ذلك إلى الثواب الذي قد عرضه له بالتكليف، ولولا هذا الغرض لما حَسُن التكليف أصلًا. فإذا كان هذا الغرض لا يحصل متى لم يفعل اللُّطف على الحدّ الذي لا يحصل متى لم يمكن، أو منع من نفس الفعل، فيجب أن يكون الحال في الجميع يتفق في أن يكون ناقصًا للغرض. فكما تجب التخلية لكي يحصل الغرض، فكذلك القول في اللطف.

[في بيان الفرق بين السلامة التي تحصل بالموت والسلامة التي تحصل بأداء التكليف]

فإن قال: يجب على هذا الوجه متى علم أن المكلَّف يكفر إذا كلَّفه أن يكون منعه الاخترام الذي تحصل معه السلامة من العقاب يقبح، وأن يجب عليه أن يخترمه، وأن يكون المنع من اخترامه الذي عنده تحصل السلامة كالمنع مما به تحصل السلامة؛ فإذا قبح منه تعالى أن يمنعه من الإيمان، بل

(١) مطموس بالأصل.

يلزمه أن يخلّي بينه وبينه، فكذلك يجب عليه أن يخترمه من حيث تحصل عنده السلامة.

قيل له: إن السلامة التي تحصل بالاحترام غير السلامة التي تحصل بفعل ما كلّف، وذلك لأن المكلَّف لم يرد من المكلّف بالتكليف السلامة من العقاب فقط، وإنما أراد منه السلامة التي هي الثواب، وإن كان لا بدَّ في الإثابة من زوال العقوبة. ومتى اخترمه تعالى لم تحصل هذه السلامة ألْبَتَّة، فيبطل ما ذكره <من أن الاخترام يجب كوجوب> التمكين منزلة الفعل من حيث صال المنع منه كالمنع من نفس الإيمان، وليس كذلك ما ذكرناه في اللطف؛ لأن المعنى الذي يزول ويرتفع بأن لا يفعل ما يختار عنده الإيمان، أو بأن يفعل ما يتمكَّن به، معنًى واحد، وهو الثواب المقصود بالتكليف.

فإن قال: أليس إذا اخترمه قبل التكليف تفضَّل عليه بالنِّعَم، ومتى كلَّفه وكفر لم تحصل له هذه السلامة؛ فقد صحَّ ما ذكرناه؟

قيل له: لو ثبت ما ذكرته عقلًا لكان يبطل ما قدَّمناه من أن أحد الأمرين غير الآخر؛ لأن منزلة التفضّل غير منزلة الثواب، وصفة أحدهما مخالفة لصفة الآخر، وذلك يصحِّح ما قلناه من الفرق بين المسألتين. هذا لو ثبت بالعقل أنه يتفضل لا محالة على مَن يخترمه قبل البلوغ، فأما لم يثبت ذلك إلا سمعًا فهو أبعد في الإلزام؛ لأن المسألة التي نحن فيها عقلية لا سمعية؛ فلا يجوز أن يعترض فيها بالأمور الثابتة سمعًا.

وبعد، فقد بيَّنَّا أن المنع من اللُّطف إنما حلَّ محل المنع من التمكين، لأنه يختار عنده ما لولاه لكان لا يختار مع كون المختار متمكِّنًا. وليس كذلك حال التكليف فيمن يعلم أنه يكفر لأنه بذلك يتمكَّن من الصلاح على وجه لولاه لم يتمكَّن منه. وقد بيَّنَّا في الفرق بين هذين ما أغنى.

[في بيان هل اللُّطف واجب أم غير واجب]

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن تكون منزلة الثواب في الإيمان إذا فعله المكلّف بلا لطف، أعظم من منزلته إذا فعله مع اللطف، فلا يكون المنع بأن لا يفعل اللُّطف بمنزلة المنع من الفعل؛ لأن المنع من الفعل يقتطعه عن الثواب العظيم،

والمنع عن اللُّطف يقتطعه عن المنزلة الأخرى؛ فأحدهما عين الآخر. فهما بمنزلة ما قدَّمتم ذِكره من السلامتين المختلفتين؛ وذلك يقتضي أن اللُّطف غير واجب.

قيل له: إن الذي ذكرته الآن لا يمنع من وجوب اللُّطف متى لم يكن الحال ما ذكرته بأن يكون المعلوم من حال المكلَّف < . . . . . >[١] يستحق عليه من الثواب لا يتغيَّر بأن يضامّه اللُّطف أو ينفرد عنه، وفي ذلك صحة ما ذكرناه من الدلالة على فساد قول مَن خالفنا في اللطف، لأنهم منعوا من كونه واجبًا على القديم تعالى أصلًا.

فإن قال: فإن فيهم مَن أوجبه في حال دون حال وقال: متى كان حال المكلّف فيما يستحقه من الثواب عند وجوب اللُّطف أو عدمه يختلف على ما سألناكم عنه فاللُّطف غير واجب؛ فما قولكم في هذا المذهب؟ أتقولون بأن هذه الدلالة تدلّ على فساده، أو يحتاج في إفساده إلى دليل سواها؟

قيل له: إن أبا علي رحمه الله يمنع من ذلك أشدّ منع ويقول: لا يجوز في الإيمان أن يتغيَّر حاله بوجود اللُّطف وعدمه لما في ذلك من إيجاب كونه مُريدًا له من وجه دون وجه مع كونه إيمانًا في الحالتين، ولو جاز ذلك لجاز أن يريده من وجه ويكرهه من وجه. والحال هذه ولغير ذلك مما سنذكره، فلا مسألة عليه لأنه يقول إن منزلة ما يستحقه على الإيمان عند وجود اللُّطف وعدمه لا تتغيَّر لأنها لو تغيَّرت لأدَّت إلى ما ذكرته من الفساد. وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاز في مسائله ذلك، وأخرج اللطف، إذا كان حال المكلّف ما وصفنا من أن يكون واجبًا، بل أخرجه من أن يكون لطفًا؛ لأنه يقول إنه تعالى إذا كان المعلوم أنه يفعل هذا اللُّطف فإنما يكلّف المكلّف الإيمان على الوجه الآخر؛ وهذا اللُّطف لو وقع لكان لطفًا له على وجه لم يكلّف، فحصل هذا المكلّف في الوجه الذي كلّف عليه بمنزلة مَن لا لُطف له؛ فكيف يقال إنه واجب عليه تعالى؛ فقد بانَ سقوط المسألة على الوجهين. ونحن نقول في بيان هذه المسألة فصلًا من بعد.

---

(١) مطموس بالأصل.

[في بيان أن الغاية من اللُّطف هو نفع المُكلَّف]

فإن قال: أليس إذا منع المولى عبده ـ وقد أمره بتقديم الطعام أو الشراب إليه ـ ما عنده يختار ذلك، من بذل ماله وتخريب داره، أنه لا يجري مجرى المنع من نفس ما أمره به، فدلَّ ذلك على فساد ما اعتمدتم عليه.

قيل له: قد بيَّنَّا فيما قبل ما يُبطِل هذه الزيادة؛ لأن الكلام مبني على أن المنع ممَّن يكلّف ويريد من غيره الشيء لأمور تخصّه ـ لا لنفع يعود على المُريد ـ والمكلّف يجب أن يكون حاله ما وصفنا إذا كان ما منعه يؤثِّر في أن لا يختار المكلّف ما أمره به، ولا يؤثِّر في حال المكلّف. فأما إذا كان الغرض بالأمر النفع العائد على المولى وجب فيما يأمره به أن يعتبر بما يبذله له، وإن كان الضرر أكثر لم يلزمه بذل ذلك، لأن تحمّل الضرر العظيم للنفع اليسير لا يحسُن. ومتى كان الضرر بفوت ما أراده منه أعظم لزمه بذل ذلك كما يلزمه دفع العظيم من الضرر باليسير منه. وجملة القول في ذلك أن الأمر متى كان غرضه بما أمر منافعه أو دفع المَضارّ عنه، وجب أن يعتبر في ذلك بحال لا بحال المأمور، ويصير ذلك الفعل وما عنده يختاره بمنزلة أن يكون هو المولى له. وليس كذلك الحال إذا أراد من غيره وكلَّفه ما يعود نفعه على المأمور، ولم يحصل فيه ولا فيما يفعله من إزاحة عِلَله مَضَرَّة تغيّر حاله ثانيًا عن حاله أوّلًا؛ لأنه إذا كانت الحال هذه فهو بمنزلة أحدنا إذا أرشد ضالّاً عن طريق نفعه إلى طريق هلاكه، لأنه إذا أرشده إلى طريق نفعه ونجاته على طريق الإحسان إليه، ثم علم أنه متى رفق باليسير من القول يستقيم على طريقه نفعه ونجاته؛ وإن هو لم يفعل ذلك استمرّ على طريق ضلاله، ولم يعتدّ بالمشقَّة فيما يأتيه من إرشاد ورِفق على وجه. فمعلوم من حاله إذا منعه الرِّفق أن يصير في حكم مَن منعه من المسير في طريق ينفعه، ويصير بمنع الرِّفق في عقول العقلاء بمنزلة <مَن يناقض. . . . . >[1] الإحسان إليه فقطعه دون تمامه؛ ويصير إلى الذّمّ أقرب. وهذا بمنزلة ما قدَّمناه في باب العدل أنه تعالى قد يفعل الحسن لكونه حسنًا لا إحسانًا، وإن كان يجب أن يقسم القول فيما يفعله أحدنا؛ فإن كان فيه منفعة لم

(١) مطموس بالأصل.

يمتنع أن لا يفعله إلا لنفع يعادلها، فإن لم يكن فيه مشقة لم يمتنع أن يفعله لأنه حسن وإحسان. فكذلك القول في باب اللطف؛ لأنه إنما يصير المنع منه كالمنع مما هو لطف فيه متى لم يتخلل الأمر فيه نفع ودفع ضرر، وخلص الفعل الواقع منه بالمكلّف، فلا يحصل له غرض إلا نفعه فقط. فإذا كانت الحال هذه، وجب أن يكون المنع منه كالمنع من نفس ما كلّف، أو من التمكين مما كلّف. وهذه الجملة تُسقِط سائر ما يورد في هذا الباب، ومما يقوِّي هذه الطريقة أنه ثبت أنه يقبح من المكلّف أن يمتنع مما عنده يختار ما كلّف، بل الواجب عليه أن يفعله لكي يفعل ما كلّف. وعلى هذه الطريقة تلزم الشرعيات لأنها ألطاف في العقليات: فيقبح من المكلّف أن يمتنع من فعلها، ويصير امتناعه منها في حكم أن يمتنع من العقليات لما كانت لطفًا فيها. فيجب أن تكون حال المكلّف في تدبير المكلِّف ـ إذا تضمَّن بالتكليف حُسْن النظر له ـ كحاله فيما يلزمه لنفسه. فيجب أن يفعل ما عنده يختار ما كلَّفه، وأن يقبح منه المنع من ذلك كقُبح المنع من نفس ما كلّف. ويبيِّن صحة ذلك أنه تعالى إنما يكلِّف العبد فِعْل الصلاة وغيرها من الألطاف، إذا لم يكن في مقدوراته ما لو فعله لسدَّ مسدّها في اختيار المكلَّف عندها العقليات. لأنه متى كان الحال هذه فليس تكليفه تعالى هذه الأمور بمنزلة تكليفه ما هو < . . . . . >(١) وما الغرض فيه الثواب فقط.

[في بيان أن الحكمة الإلـٰهية تستوجب اللطف]

وقد علمنا أن ذلك لا يحسُن في الحكمة. فإذا ثبت ذلك، فلولا أنه يجب عليه تعالى هذه الألطاف لما حَسُن منه أن يُوجِب على المكلّف ما يكون لطفًا في فِعله تعالى. وليس لأحد أن يلزم على ذلك اللُّطف إذا كان من فعل غير المكلّف والمكلّف. وذلك أن المكلّف يلزمه دفع المَضارّ عن نفسه؛ وكذلك المكلّف يجب عليه بالتكليف دفع ما يجري مجرى الضرر عنه إذا تعلّق بالتكليف، ولا يجب على غيرهما، فلذلك يقوم مقام اللُّطف من فِعله. فإذا علم تعالى أنه يقع ذلك من فعله لم يكلِّفه من فعله ما يكون قائمًا مقامه

(١) مطموس بالأصل.

لاستغنائه عنه. وإن علم أنه لا يختاره ألزمه ذلك. ولا يُقال فيما يفعله ذلك الغير إنه لطف إلا على وجه من التوسّع، وذلك لأن فاعل اللُّطف يجب أن يكون قاصِدًا فيما يفعله إلى أمر يتصل بالمكلّف مع المعرفة بأحوال ما يفعله، وذلك لا يأتي في غير القديم تعالى.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان اللُّطف مما يعود على المكلّف بصلاح ونفع، ولا يجب عليه تعالى أن ينفعه، فكيف يجب ذلك عليه، لأنّا قد بيَّنَّا أن اللُّطف فيه يقع ويتضمن دفع مَضَرة، لأنه إذا لم يقع لم يختر ما كلّف، ومتى لم يختر ذلك استحق العقاب؛ فصار بمنزلة دفع المَضارّ عنه في باب الدين، وذلك واجب على المكلّف فيما يصحّ أن يقع بفعله.

[في بيان أن المغفرة تختصّ بالذنب وليس بالعقاب]

فإن قال: فيجب على هذا أن يغفر العقاب لأن فيه دفع مَضَرَّة.

قيل له: إنما يحب على المكلّف في باب الدين، وذلك واجب على المكلّف فيما يصحّ أن يتعلق بتكليفه؛ فأما فيما يستحقه فلا يجب ذلك عليه كما يجب عليه في حال التكليف أن يمكنه ويخلي بينه وبين الفعل، ولا يجب ذلك في حال العقاب. ومما اعتمد عليه في هذا الباب أن قيل: إن الداعي إلى إرادة الشيء يدعو إلى < . . . . . >[1] كما يدعو إلى إرادة ما لا يتم إلا به. ولذلك وجب علينا إذا أردنا الشيء من الغير، وعلمنا أنه لا يحدث إلا عن السبب أن نريد السبب. وإذا أردنا من الغير الخير، وعلمنا أنه لا يتم إلا بالإرادة فواجب أن نريد الإرادة، وإذا أردنا من الغير فعل الصلاة. وعلمنا أنه لا يتم إلا بطهارة، أردنا ذلك منه. وصار على هذا الوجه ما عنده يختار وما به يقع مع نفس الفعل بمنزلة بعض أجزائه مع بعض وبمنزلة الإرادة مع المراد. فكما يجب إذا أردنا العقل لغرَض أن نريد جملته ـ وما دعانا إلى فعل الشيء يدعونا إلى إرادته ـ فكذلك الحال فيما قدَّمنا. وإذا صحَّ ذلك علمنا أنه سبحانه قد كلّف المكلّف الفعل لغرض ـ وهو تعريضه إيّاهن للثواب ـ وعلم أنه لن

(١) مطموس بالأصل.

يختار ذلك إلا عند فِعْل يفعله. فيجب أن يكون الداعي إلى التكليف يدعو إلى هذا الفعل من حيث كان المقصد لا يحصل إلا معه.

واعلم أن الذي ذكرناه إنما يجب في الحال الواحدة؛ فأما إذا كان الحال التي أراد فيها الفعل غير الحال التي يفعل فيها اللُّطف فغير واجب أن يكون ما دعا إلى التكليف يدعو إلى فِعل اللطف. وهو يُوجِب على هذا المستدلّ أن يُوجِب اللُّطف المُصاحِب للتكليف دون ما يتأخر عنه؛ وهذا بالضدّ من المذهب الصحيح لأن ما يضامّ التكليف لا يكون واجبًا كنفس التكليف، لأن سبيه سبيل التمكين المضامّ للتكليف؛ فكما أنه غير واجب لأنه لم يتقدَّم ما يُوجِبه. فكذلك القول في اللُّطف الواقع في تلك الحال؛ ويقتضي أن اللُّطف الواقع من حال التكليف غير واجب، وهذا هو الذي يصحّ القول بوجوبه من حيث تقدَّم من التكليف ما يقتضي الوجوب فيه.

[في بيان أن اللُّطف يجب أن يكون سابقًا للفعل أو مُصاحِبًا له]

فإن قال: إن المُصاحِب للتكليف يقع به التكليف على وجه يحسُن عليه < . . . . . >[١] في حكم القول بأنه يجب أن لا يكلّف إذا علم فيما كلّف ثانيًا أنه لن يختار إلا بأن يفعل مع التكليف فعلًا؛ فمتى أفرد التكليف عنه صار قبيحًا؛ وإذا صار في حُكم الواجب من هذا الوجه، استمرّ دليلي.

قيل له: لو سلَّمنا ما ذكرته لم يدخل اللُّطف في الوجوب؛ وذلك لأنه إن كان جهة لحسن التكليف ـ والتكليف غير واجب في ذاته ـ فكيف يجب ما يكون جهة لحُسنه؟ وإنما يُقال فيما هذا حاله إنه لو فعل التكليف دونه لكان قبيحًا. فأما أن يقال فيه إنه يحصل واجبًا لكي يحسُن به التكليف فبعيد، وإذا لم يحصل ما يقارن التكليف واجبًا بما ذكرته، وكان الدليل الذي أوردته لا يقتضي إلا وجوب ذلك، فيجب القضاء بفساده.

فإن قال: إذا صحَّ أن ما دعا إلى التكليف يدعو إلى الفعل الذي عنده يختار المكلّف ما كُلِّف في حال التكليف، وكان المكلّف حكيمًا، لا يجوز أن

---

(١) مطموس بالأصل.

تتغير حاله في الدواعي؛ فيجب من جهة الحكمة أن يريد اللُّطف المتأخّر كما يجب أن يريده في حاله.

قيل له: إن الذي أوردته في الدليل يقتضي وجوب اللُّطف الذي لا بدَّ عند التكليف من أن يريده المكلّف؛ لأنك ذكرت أنه يصير والتكليف بمنزلة الشيء الواحد الذي لا يتم الغرض إلا به؛ لأنه لا بدَّ من أن يريده، وقد تركت ذلك الآن وأوجبت أن يريد المكلّف الألطاف بعد ذلك وإن لم يكن مُريدًا للتكليف في تلك الحال. وقد علمت أن الداعي إليه إذا كان هو الداعي إلى التكليف، ونفس التكليف لا يجب في هذه الأحوال، فبأن لا يجب أن يريد اللُّطف أولى؛ لأنك جعلت إرادة اللُّطف كالتابع لإرادة ما كلّف، فكيف يصحّ الآن أن تجعلها أصلًا يُوجِب وقوعها وإن لم تحصل إرادة التكليف؟ فإذا كان إرادته التكليف أولًا لا تقتضي إرادته <فيما> بعد، فبأن لا تقتضي إرادة ما لا يتمّ معها أولى.

فإن قال: إن إرادة المكلّف فِعل المكلّف من شأنها أن تتقدَّم. ففي أوّل التكليف يريد جميع ما كلَّفه في الأوقات، وليس كذلك حال إرادة اللُّطف لأنها إرادة لفِعله، ومن حقها أن لا تتقدَّم، لأن المتقدّم منها للفعل المبتدأ يكون عزمًا، ولا يصحّ ذلك عليه تعالى. فلذلك قلنا إن الواجب أن يريد الألطاف في أوقاتها حالًا بعد حال، وإن كانت إرادة فعل ما كلّف قد تقدَّم في الأوّل. ولا يمنع ذلك من صحة ما ذكرته من أن الداعي إلى التكليف يجب أن يكون داعيًا في سائر أوقات التكليف إلى ما عنده يختاره.

قيل له: إن الفصل بين هاتين الإرادتين بما ذكرته وإن صحَّ فليس بمخلِّص لك مما قدحنا به في دليلك؛ لأنه يقتضي أن الداعي إلى إحداهما يدعو إلى الأخرى، وذلك يُوجِب أن يفعل إحداهما في الحالة التي يفعل فيها الأخرى. فأما فيما بعد فالدليل لا يتناوله.

[في بيان أن الدلالة على قُبح المفسدة تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف]

فإن قال: ألستم نصرتم دليل أبي علي رحمه الله حيث قال: لو فعل تعالى بالمكلّف ما يختار الكفر والفساد عنده لدلَّ على أنه لم يرد صلاحه؛ بأن

قلتم إن إرادة الإيمان والصلاح وإن تقدَّمت، فحكمه تعالى من حيث كان مكلّفًا حكيمًا في كل حاكم في أنه كان مُريدًا منه الإيمان والصلاح كحكمه في الأول، فإذا كان في الأول لو فعل المفسدة لدلَّ على ذلك من حاله، فكذلك فيما بعد. وهذه الطريقة تُوجِب صحة هذه الدلالة التي أوردتها، لأنه تعالى وإن لم يُرِد من المكلَّف فِعْل ما كلَّفه حالًا بعد حال فكأنه مُريد لذلك، فإذا كان ما دعا إلى إرادته يدعو إلى فعل اللُّطف الذي عنده يختار، فيجب أن يريده حالًا بعد حال، ولا يجوز أن يريده إلا ويفعله؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يريد شيئًا من أفعاله فلا يحدث.

قيل له: إن موضع دليلك يمنع من نصرته بهذا الوجه؛ لأنك أوجبت اللُّطف من حيث وجب في الداعي إلى التكليف أن يكون داعيًا إليه؛ فإذا كان بعد التكليف لا يحصل مُريدًا لنفس ما كلّف، فكيف يقال يجب أن يكون مريدًا للطف الذي إنما يجب أن يُراد على جهة التبع لإرادة نفس الفعل؟

وهذا يبيِّن أنه لا يصحّ لك مثل ما أوردناه من نصرة دليل أبي علي رحمه الله.

واعلم أن هذه الطريقة لو ثبتت لما دلَّت على وجوب اللطف، وإنما كانت تدلّ على أنه تعالى يفعله لا محالة فقط.

فأما أن تدلّ على وجوبه فبعيد: وذلك أنه لا يجب في كل ما حصل فيه وجه يقتضي أنه تعالى سيفعله أن يحكم فيه بأنه واجب؛ لأنه تعالى إذا وعد بفعل شيء تفضّلًا، يقطع على أنه يفعله ولا يصير داخلًا في الوجوب خارجًا من حيِّز الفضل. يبيِّن ذلك أنه قد ثبت فيه جلَّ وعزَّ أنه يفعل بالكفّار العقاب كما يفعل الثواب بالمؤمنين وأحدهما واجب دون الآخر وإن استويا في أنه سبحانه لا بدَّ من أن يفعلهما. فإذا كان المقصد إبطال قول مَن يقطع على أنه تعالى قادر على ألطاف يفعلها بالمكلّف فيؤمن لكنه لا يفعل ذلك، أمكن أن يستدل بهذا الدليل عليه. ومتى كان المقصد إثبات وجوبه، فالتعلق به بعيد؛ وقد ذكرنا جملة ما فيه.

واعلم أن ما يدلّ على وجوب اللُّطف يتضمن الدلالة على قبح المفسدة فلا يحتاج فيه إلى دليل مستأنف؛ كما أن ما يدلّ على وجوب التمكين يتضمن

الدلالة على قبح منع التمكين مما كلّف، وإن كان فيما يدلّ على أن المفسدة تقبح منه تعالى لو فعلها ما لا يدلّ على وجوب اللطف، إذا كان اللُّطف كالمنفصل منها. فإما إذا تضمنت المفسدة بوجودها الفساد، وبارتفاعها وقوع الإيمان والصلاح، فالدلالة على قُبحها تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف؛ لأن اللُّطف يحصل بارتفاعها فقط؛ فعلى هذه الطريقة يجب أن يرتّب الكلام في هذا الباب.

فصل في ذكر الفعل إذا كان لطفًا في الإيمان على وجه دون وجه: هل يجب أم لا؟ وما يتصل بذلك

[في بيان عدم جواز أن يكون اللُّطف في الإيمان على وجه دون وجه]

قد حكينا عن الشيخ أبي علي رحمه الله أنه يمنع من ذلك ويقول: لا يجوز أن يكون لطفًا في الإيمان على وجه لا يكلّف عليه، غير لطف فيه على وجه يكلّف عليه؛ لأن ذلك يُوجِب في الإيمان أنه يقع على وجهين كلّف على أحدهما دون الآخر. ومن حق الإيمان متى حصل إيمانًا أن يكون المكلّف مأمورًا به على كل وجه متى وقع عليه كان إيمانًا؛ لأنه لو جاز أن لا يؤمن بإيقاعه على وجه لو وقع عليه كان إيمانًا، لجاز أن ينهى المكلّف عن إيقاعه على ذلك الوجه. ألا ترى أنه لما جاز وقوع الصلاة على وجه العبادة لله فتكون إيمانًا، وعلى وجه آخر فلا تكلّف عليه، جاز أن ينهى عنها نحو كونها عبادة للشيطان؛ وهذا ينقض القول بأنه إيمان لأن ذلك يكون قبيحًا.

قال رحمه الله[١]: والمسألة مبنية على أنه تعالى يكلّفه الإيمان بلا لطف على وجه يكون أشرف وأفضل، والثواب المستحق عليه أعظم من الوجه الآخر الذي لو وقع منه لكان يستحق عليه دون ذلك من الثواب.

فإذا كانت المسألة هذه لم يصحّ أن يقال إن الوجه الذي يقع مع اللُّطف ولم يكلّف عليه هو وجه يقبح عليه؛ بل لا بدَّ من أن يقال فيه إنه لو وقع

(١) أي أبو علي.

الإيمان لا يستحق عليه الثواب؛ وإذا كان هذا حاله، تناوله التكليف؛ وفي ذلك إبطال القول بأنه كلّف على وجه دون وجه.

[في بيان أدلة أبي علي في المسألة]

قال: ولو جاز في الإيمان أن يقع على وجهين يكون إيمانًا فيهما جميعًا ويستحق المكلّف الثواب فيهما جميعًا، لجاز أن يُقال في الكفر أن يُكْرَه على وجه دون وجه، وإن كان على كِلا الوجهين يدخل في باب القبيح واستحقاق العقاب العظيم.

ولو جاز أن لا يريد تعالى الإيمان من أحد الوجهين والحال ما قلنا، لجاز أن لا يريده من كِلا الوجهين، والتكليف قائم.

على أنه إذا لم يصحّ فيه تعالى وقد كلّف الإيمان أن يمنع المكلَّف من فِعْله على وجه دون وجه؛ بل لا بدَّ من أن يخلِّي بينه وبين فِعله من كل وجه، فكذلك لا يجوز أن يمنعه مما عنده يختار على وجه دون وجه، لأن المنع مما عنده يختار كالمنع منه على ما تقدَّم ذكره.

قال رحمه الله[1]: ولو صحَّ أن يكون الإيمان على وجهين في الحدوث، ويكون له لطف في أحدهما دون الآخر، كان لا يحسُن منه تعالى أن يكلِّفه على الوجه الأشرف ولا يلطف له فيه مع العلم بأنه لا يفعله، بل كان يجب أن يكلِّفه على الوجه الآخر ويلطف له ليفعله؛ لأنه لو كلّف على الوجه الأول لكان ذلك التكليف في حكم المفسدة في التكليف، وفي حكم الإقطاع عن الثواب الذي يستحق به.

وكما لا يحسُن منه تعالى أن يكلف العبد صلاة زائدة إذا علم أن عندها يعصي فيما كلّف أو في بطنه، فكذلك القول في وجهي الإيمان لأنهما بمنزلة فعلين يكون أحدهما في حكم المفسدة في الآخر.

وعلى هذه الطريقة نقول في دعاء إبليس: إنه لا يجوز أن يفسد به مَن لولا دعاؤه لصلح؛ لأنه لو كان كذلك المنع تعالى من ذلك؛ لأنه قد يضمن

---

(١) أي أبو علي.

بالتكليف المنع مما يكون مفسدة للمكلّف من فعل غيره، كما يضمن به أن لا يفعل ما هذا حاله من فِعله تعالى.

[في بيان رأي أبي هاشم في المسألة]

فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه قد أجاز ذلك على ما رُوِيَ عن جعفر بن حرب[١] رحمه الله. وقال: لا يمتنع أن يكلّف تعالى الإيمان مع عدم اللطف، ويكون على هذا الوجه أشق والثواب عليه أعظم. فلا يلطف له لأن فَقْد اللُّطف يصير كالجهة مما له من المزية؛ ولا يكلّفه على الوجه الآخر الذي لو قارنه اللُّطف لاختاره لأنه أدون من الوجه الأوّل ويجعل حال الإيمان ـ إذا كان بالصفة التي ذكرناها ـ كحاله فيها < . . . . . >[٢] أعظم في الثواب من الآخر.

فإذا لم يمتنع أن يكلّف تعالى الأفضل منهما في الثواب، وإن لم يكن له لطف، مع العلم بأنه يعصى فيه؛ ولا يكلّفه الفعل الآخر الذي هو دونه ـ مع العلم بأن فيه لطفًا، وأن المكلّف سيطيع فيه عند وجوده ـ فكذلك القول في الإيمان إذا صحَّ وقوعه على الوجهين.

ويقول: ليس يجب إذا صحَّ في الإيمان أن يقع على وجه يكلّف عليه وعلى وجه لا يكلّف عليه، أن يصحّ أن يكره على ذلك الوجه، كما لا يجب في كل فعل لم يكلّفه العبد أن يحسُن أن ينهى عنه؛ بل لا يمتنع أن يثبت في الأفعال ما يختصّ بألا يحسُن النهي عنه لحُسنه، وإن لم يختصّ بما يوجب حُسْن التكليف فيه <كالمُباحات> وكذلك لا يمنع مثله في الوجه الذي ذكرناه في الإيمان.

وإنما حَسُن منه تعالى أن يأمر بالصلاة عبادة لله وينهى عنها عبادة للشيطان؛ لأن بكونها عبادة للشيطان قد قبحت وصارت مفسدة، كما أن بكونها عبادة لله قد وجبت وصارت مصلحة؛ فصحَّ ما ذكرناه فيها.

وذلك غير واجب في الإيمان الذي يختصّ لوجهين على ما بيَّنَّا.

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٢٨ من هذا الجزء.
(٢) مطموس بالأصل.

[في بيان مفارقة حال اللُّطف لحال الإيمان]

ونقول: ليس يجب إذا لم يحسُن منه تعالى أن يمنع من الإيمان على وجه، أن لا يحسُن منه مع منع اللطف.

وذلك لأن مَنْع الإيمان على أحد الوجهين كالمؤثِّر في حصول التخلية بينه وبين إيقاعه على الوجه الآخر؛ فلذلك لم يحسُن منه تعالى؛ ومنع اللُّطف في أحد الوجهين لا يؤثِّر في الوجه الآخر لأنه مكَّن منه قادر عليه ولا لطف له فيه، فيحسُن منه تعالى أن لا يلطف؛ وليس بالمنع من اللُّطف منعًا من الفعل في الحقيقة. وإنما يجري مجراه في باب القبح على ما بيَّنَّا؛ فليس يجب إذا كان المنع في الحقيقة لا يحسُن في الوجه الذي لم يكلّف عليه، أن لا يحسن مثله في اللُّطف إلا إذا منع من الفعل الذي كلّف ولا لُطف فيه < . . . . . >[1] وإن كان يحسُن أن لا يفعل به شيئًا ألبَتَّة؛ لأنه قد علم أنه لا لُطف له فيه؛ وكذلك قد علم من حال هذا الإيمان أنه لا لطف فيه في أحد الوجهين، فكيف يقال إنه متى كلّف عليه أن المنع من اللُّطف فيه كالمنع منه؟

ويقول رحمه الله: لا يجوز متى كلّف على هذا الوجه، ولم يكلف على الوجه الآخر الذي كان يختاره مع اللطف، أن يكون في حكم المفسدة، وذلك لأن المفسدة لا تكون فيما لم يكلّف، وإنما تدخل فيما كلّف.

وإنما قلنا في المكلّف إنه متى علم من حاله لو كلّف صلاة زائدة أنه كان يعصى في بعض ما كلّف، لا يحسن منه أن يكلف ذلك البعض، لأن هذه الصلاة تحصل مفسدة فيما قد كلّف.

فأما لو حصلت مفسدة في أمر مفيد لم يكلفه ما كان يقبح منه تعالى أن يكلّفه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في بيان المواضع التي تتناول وجوه الإيمان]

واعلم أنه لا بدَّ في هذه المسلة من ذكر أربعة مواضع: منها إثبات وجه للإيمان يكون عليه صلاحًا للمكلّف، ووجه آخر لا يسدّ لو وقع عليه مسدّ

---

(١) مطموس بالأصل.

الوجه الآخر. ومنها: أن يبيِّن أن الإيمان يقع على وجهين يختلف حاله وحال المكلّف في إيقاعه عليهما حتى يكون على أحد الوجهين أشقّ منه على الوجه الآخر وأعظم تأثيرًا في النفع منه على الوجه الآخر.

ومنها: أن الإيمان يحصل له بفَقْد اللُّطف وجه يحصل عليه ويصير لأجله أشقّ، ووجه يحصل عليه ـ لو قارنه اللطف ـ ويصير لأجله أخفّ مشقَّة.

ومنها: أن يعلم أن للمكلّف طريقًا إلى معرفة الوجه الذي كلّف عليه، والفصل بينه وبين الوجه الذي لم يكلّف عليه.

ومتى لم تبيّن المسألة على ما ذكرناه أو على بعضه لم يتحقّق الكلام فيها. فإن ثبت أن الإيمان يقع على وجه يكون عليه صلاحًا، وعلى وجه آخر لا يكون عليه صلاحًا، فبيان المسألة على ذلك واضح؛ لأنه إذا كانت الحال هذه، فإنما يكلّف على الوجه الذي يكون صلاحًا عليه.

والوجه الآخر غير معتدّ به في التكليف، فلا وجه لأن يقال إن له لُطفًا فيه؛ لأن ما لا مدخل له في التكليف لا معنى لإثبات لطف فيه.

وإنما ينبغي أن ينظر إلى الوجه الذي يكون صلاحًا عليه ويتناوله التكليف. وإن كان فيه لطف قيل فيه إنه تعالى يجب أن يفعله ولا إشكال فيه؛ وإن لم يكن له لطف لم يقل بوجوبه ولا شُبهة فيه؛ فصارت المسألة على هذا الوجه صحيحة في التكليف غير صحيحة في باب اللطف؛ لأنه لا يصحّ أن يقال فيها بأن اللُّطف غير واجب، وإن موقع اللُّطف فيها يختلف؛ وتصير هذه المسألة داخلة في جملة ما بيَّنَّا وجوب اللُّطف فيه، ويحلّ ذلك محلّ فعلين منفصلين أحدهما مصلحة وتناوله التكليف، والآخر ليس كذلك ولم يتناوله التكليف، في أن المعتبر في باب اللُّطف هو الأول دون الثاني؛ ومتى كان له لطف فواجب على المكلّف أن يفعله.

فأما إذا قيل: إن الإيمان يقع على وجهين يكون مصلحة على كل واحد منهما ويكون على أحد الوجهين أشرف والثواب فيه أكبر لزيادة مشقَّة أو منفعة. وإنما يصحّ بناء المسألة عليه متى صحَّ أن يفصل المكلّف بين كل

واحد من الوجهين، ويحسُن من المكلّف أن يكلّف على أحد الوجهين دون الآخر.

فمتى كان الحال هذه، وعلم أن الوجه الذي عليه كلّف لا لُطف فيه، والوجه الذي لم يكلف عليه لو كان كلّف عليه كان له فيه لطف، فغير ممتنع أن يحسُن منه تعالى أن يكلفه على هذا الوجه ولا يلطف له، لا من حيث يقال إن اللُّطف غير واجب، لكن لأنه لا لطف في المعلوم أنه يختار عند إيقاعه على الوجه الذي كلّف. وقد بيَّنّا أن الوجه الذي لم يكلّف عليه لا معنى للقول في هل فيه لطف أو لا لطف فيه.

[في الدلالة على أنه تعالى لا يكلّف الإيمان على وجه دون الآخر]

فإن قال: أفتقولون في هذا الوجه إنه يحسن منه تعالى أن يكلّفه على وجه دون وجه، مع أن كل واحد منهما يسدّ مسدّ الآخر في كونه مصلحة؟ فإن قلتم: إن ذلك جائز من حيث حصل لأحد الوجهين مزية على الآخر؛ قيل لكم: إن ذلك ينقض ما قدَّمتموه من أنه تعالى لا يحسُن منه أن يكلّف فعلاً دون فعل مع تساويهما في باب الصلاح، حتى قلتم لو علم تعالى أن للكفّارات الثلاثة رابع سدَّ مسدّ كل واحد منها في المصلحة، لوجب أن يدل على ذلك ويتعبَّد به، وعلَّلتم بأنه إذا لم يتعبَّد بما هذا حاله، فقد أباح للكفر أن يعتقد فيما عدا الثلاثة أنه ليس بمصلحة، وذلك يُوجِب اعتقاد الجهل. وهذا قائم فيما ذكرتموه من أحد وجهي الإيمان؛ لأنه تعالى إذا لم يكلّفه عليه، فقد أباح للمكفِّر هذا الاعتقاد فيه. فإن قلتم: إن أحد الوجهين يساوي الآخر ويوفِّي عليه، فجائز أن يختصّ بالتكليف. قيل لكم: أفليس إحدى الكفّارات قد توفِّي على غيرها في باب المشقَّة والفضل وزيادة الثواب كالعِتق، ولم يمنع ذلك من أن يتعبَّد تعالى بما عداها؟ فهلّا قلتم بوجوب ذلك في الإيمان الواقع على الوجهين؟ فإن قلتم: إنه في أحد الوجهين يكون صلاحًا على الحدّ الذي يكون النَّفْل صلاحًا عليه؛ وعلى الوجه الآخر يكون صلاحًا على الوجه الذي يكون الفرض صلاحًا عليه، فلذلك صحَّ ما ذكرتموه. قيل لكم: فقد كان يجب أن يتعبَّد تعالى به على كِلا الوجهين ويُوجبه على أحدهما ويندب إلى فعله على الوجه الآخر. فإن قلتم: إنما كان يجب ذلك لو صحَّ أن يُوقعه على كِلا

الوجهين على الجمع، فإذا لم يكن منه ذلك إلا على البدل، فذلك بعيد فيه. وإنما يصحّ فيه على طريقة التخيير فقط، ولا يصحّ منه تعالى أن يخيّر بين الفرض والنَّفْل وإن صحَّ أن يخيّر بين الفرضين والنَّفْلين.

قيل لكم: فيجب إذا لم يصحّ أن يكلّف على هذا الوجه أن يقطع بأنه لا يكون على الوجه الآخر مصلحة ألبَتَّة، لأنه لا يعدو حاله ـ لو كان مصلحة ـ من أن يكون مصلحة على الوجه الذي، الفرض يكون صلاحًا عليه، فكان يجب أن يُخيِّر تعالى بين إيقاعه على الوجهين أو يكون مصلحة على طريقة النَّفْل، فكان يجب أن يتعبَّد به. فإذا كان التعبّد لا يصحّ، وَجَب القضاء بفساده؛ وفي ذلك إبطال كونه مصلحة ألبَتَّة. وهذا يُوجِب أن يلحق هذا القسم بالقسم الأول.

واعلم أن أحد الوجهين إذا ساوى الآخر في حصول الوجه الذي يكلّف فيه، لم يجز منه تعالى أن يكلّفه تعالى على أحدهما دون الآخر، كما لا يجوز في المصالح المتساوية أن يكلِّفه بعضها دون بعض، لأن الوجه الذي له يجب أن يكلّف على أحد الوجهين قائم في الآخر، كما تقوله في الفعلين. ولا مُعتَبَر بأن يكون لأحدهما مزية في باب الثواب، لأنه لم يكلّف لأجل تلك المزية، وإنما كلّف لكونه صلاحًا. فلولا أن ذلك كذلك كان يجب في الأمور التي خيّر المكلّف فيها أن لا يكون لبعضها مزية على بعض في باب الفضل والثواب. وقد علمنا أن الإنسان مُخَيَّر في الكفَّارات الثلاث، ولبعضها مزية على بعض؛ وقد خُيِّر بين الصلاة وِحْدانًا وجماعة ولأحدهما مزية، وقد خُيِّر بين غسل الرِّجلَين والمسح ولأحدهما مزية. والمساوي في ذلك كالمتقارب في أنه لا بدَّ من أن يتناوله التكليف، وإن كان المكلّف لا بدَّ ـ لأمر يرجع إلى الحكمة ـ أن يبيِّن ما في أحدهما من المزية ليكون المكلَّف عالِمًا بذلك فيكون أقرب إلى أن يختاره، كما لا بدَّ من أن يبيِّن صفة الفعل ليكون أقرب إلى أن يفعله، وإن كان لو لم يبيِّن ذلك في بعض <المختارات> لم يمتنع. لأن هذه المزية لا توجد للفعل من <المزية> والحكمة ما ليس للآخر فيما يجب أن يعلم المكلَّف الفعل عليه، وإنما تقتضي المزية أمرًا آخر لا يؤثِّر فَقْد معرفته بحصولها. فإذا صحَّ ما ذكرناه، وجب أن لا يصحّ في هذا الإيمان أن يكلِّفه تعالى على أحد الوجهين دون الآخر. وحاله ما ذكرناه في ذلك وفي سقوط المسألة.

[في بيان أن تكليف العبد الإيمان على وجهين قبيح]

فإن قال: فإذا ثبت أنه لا بدَّ من أن يكلِّفه على كِلا الوجهين على طريقة التخيير، وعلم تعالى أن له لطفًا في اختيار أحدهما دون الآخر، أيجب عليه تعالى أن يفعله؟

قيل له: إن كان يعلم تعالى أن الذي لا لُطف له سيختاره لا مَحالة، فاللُّطف غير واجب؛ وإن علم تعالى أنه لا يختاره ألبَتَّة فاللُّطف واجب من الآخر. لأنه لو لم يلطف لعصى فيهما جميعًا ولزالت المصلحة، وإذا لطف حصل أحدهما وحصلت بوجوده المصلحة؛ فاللُّطف واجب على هذا الوجه.

فإن قال: فما قولكم فيه إذا كان على أحد الوجهين بمنزلة الفرض في كونه صلاحًا، وعلى الوجه الآخر كالنَّفْل؟

قيل له: إن كان يصحّ منه أن يُوقِع الفعل على كِلا الوجهين وجب في الحكمة أن يتعبَّد تعالى المكلَّف به على الوجهين، كما يجب أن يكلّفه الفرض والنَّفل على ما قدَّمناه من قبل. وإن كان يتنافى وقوعه عليهما جميعًا فغير جائز أن يكلِّفه؛ لأنه إن كلَّفه على كل واحد من الوجهين، وجب أن يكون مُرَغِّبًا له فيما يجري مجرى ترك الواجب، وذلك يقبُح في الحكمة، وإن كلّفه على وجه الفرض فقط، أدَّى إلى أن ينتج له في الوجه الآخر اعتقاد أنه لا صفة له يقتضيها التكليف، وذلك لا يحسُن. وإن كلّف على وجه النَّف فقط، اقتضى كونه غير مكلّف لما هو صلاح له. فيجب فيما هو هذا حاله أن لا يكلّف العبد أصلاً. وإن كان متى لم يكلّف ذلك أدَّى إلى أن يكون قد كُلِّف أموارًا ولم يلطف له فيها، فالواجب أن لا يكلّف أصلاً. وهذه الجملة تبيِّن أن بناء المسألة على هذا الوجه لا يصحّ؛ لأن الإيمان في هذه القسم لا يخلو من وجهين: إما أن يجب عليه تعالى أن يكلّف على الوجهين، أو يقبح منه أن يكلّف على كِلا الوجهين. فكيف يصحّ أن يقال كلّفه على وجه دون وجه، ولأنه لو كلّف على أحد الوجهين وله لطف، كان لا بدَّ من القول بوجوبه؟ فأما إذا قيل بأن الإيمان يقع على وجه واحد، وإنما يختلف بوجود اللُّطف وعدمه، فيكون مع عدم اللُّطف أشقّ، والثواب فيه أكثر، وإن كان لا يختاره،

ومع وجود اللُّطف أقلّ مشقَّة وثوابًا ـ وإن كان المعلوم أنه لو كلّف عليه كان يختاره ـ فبعيد. وذلك أنه لم يتخصَّص بوجهين يمكن الإشارة إليهما وتمييزهما بالدليل. وإذا لم يكن ذلك، فكيف يُقال إنه تعالى كلّف على وجه دون وجه ويفسِدُ بوجه آخر؟ وذلك لأن المكلّف لا طريق له إلى أن يعلم أنه تعالى يختار اللُّطف أو لا يختاره، فلو كان كُلِّف على أحد الوجهين، لكان قد كُلِّف على وجه لا طريق له إلى أن يميِّزه من الوجه الآخر، وذلك يُوجِب قُبْح التكليف.

[في بيان أنه لا فرق عند الكلام في الإيمان بين السمع والعقل]

فإن قال: إنما يجب قبح التكليف متى كان لأحد الوجهين على الآخر مزية. فأما إذا لم تكن هناك مزية، لم يمتنع منه تعالى أن لا يلطف له إذا أراد منه على هذا الوجه.

قيل له: ليس يخلو من أن تثبت للإيمان وجهين في الحقيقة يقع عليهما، وتقول في وجود اللُّطف وعدمه إنه يؤثِّر في وقوعه على وجهين معلومين متميِّزين، أو تقول إني لا أرجع في الوجهين إلا إلى مقارنة اللُّطف وعدمه فقط. وإلا فالفعل لا يتغيَّر حاله فيما يرجع إليه وفيما يرجع إلى المكلَّف.

فإن قال بهذا الثاني. قيل له: فإذا كان حال الإيمان ما ذكرتَه، فكيف يجوز أن يُقال كَلَّف على وجه دون وجه وليس هناك وجهين معلومان يتميزان للمكلّف.

وبعد فإنه يقال ذلك لو وقع هذا الإيمان مع مقارنة اللطف، أكان يساوي حاله حاله إذا وقع على الوجه الآخر مع فَقْد اللُّطف فيما هو الغرض بالتكليف.

فإن قال: يساويه في ذلك. قلنا له: فيجب أن يقبح منه أن لا يلطف له، لأنه متى لطف وقع الصلاح، ومتى لم يلطف لم يقع.

فإن قال: إنه لا يساويه ألبَتَّة. قيل له: فيجب أن يكون ماله لا يساويه أمرًا يرجع إلى حال الفعل دون وجود اللطف. وإذا كان كذلك فيجب أن لا يكلّف أصلًا، وأن يلحق ذلك بما قدَّمناه من الإيمان الذي على وجه يكون

مصلحة وإيمانًا، وعلى وجه آخر لا يكون مصلحة ولا إيمانًا. وفي ذلك إبطال القول بأنه إيمان على الوجهين، وبأنه كلَّف تعالى على أحد الوجهين دون الآخر.

واعلم أنه لا فرق بين أن يكون الكلام في الإيمان المعلوم سمعًا أو نفلًا. وذلك لأنه تعالى لا يجوز أن يكلّف ردَّ الوديعة ومعلوم من حاله أنه يقع على وجهين يحصل بهما الغرض على أحد الوجهين دون الآخر. فالطريقة فيه كالطريقة فيما قدَّمناه، وليس لأحد أن يفصل بين الأمرين ويجعل ذلك قَدْحًا فيما أوردناه.

[في بيان الفارِق بين دعاء إبليس وزيادة الشهوة، في التأثير على المكلّف]

فإن قال: فما الذي تقولونه في دعاء إبليس على هذا القول؟

قيل له: إنّا نقول في ذلك بمعزل من الكلام في هذه المسألة؛ وإنما ينبغي أن ننظر فيه، فإن كان مفسدة فقط، فواجب أن يمنعه تعالى منه، ويجب أن يحكم ـ لأجل ذلك في كل مَن دعاه وفسد بدعائه ـ أنه كان يفسد لو لم يدعه. وإن ثبت أن له مدخلًا في التمكين لم <يصحّ> ويمتنع أن يجوز وقوع ذلك منه، وإن كان يفسد عنده مَنْ لولا دعاؤه كان لا يفسد، لأنه على هذا الوجه يجري مجرى التمكين الذي يحسُن منه تعالى أن يفعله بمَن يعلم أنه يعصِي ولا يطيع. وقد مثَّله أبو هاشم، رحمه الله، بزيادة الشهوة، وقال: إذا جاز أن يفعلها تعالى في القبيح ويكون الامتناع منه أشقّ، وإن كان المعلوم أن المكلّف عند ذلك يُقدِم على القبيح، ولو كانت <مما> يزيد حقيقة كان لا يقدم عليه؛ فكذلك لا يمتنع منه في دعاء إبليس، لأن عند دعائه تصير دواعي المكلّف أقوى إلى القبيح فيكون امتناعه عليه أشق.

فإن قال: إن المكلَّف كما يتغيَّر حاله بزيادة الشهوة وبدعاء إبليس، فكذلك لا يمتنع أن تتغير حاله بعدم اللطف، لأنه عند ذلك يكون الفعل أشقّ، كما أن عند الأمرين اللذين قدَّمناهما يكون الامتناع من القبيح أشقّ. فإن جاز فيهما ما ذكرتم، فهلّا جاز مثله في اللُّطف الذي قدّمنا ذكره؟

قيل له: إن المكلّف عند زيادة الشهوة لا يصحّ منه الامتناع عن القبيح إلا على الوجه الشاقّ، فلا يجوز أن يكلّف الامتناع منه على وجه سواه. وليس كذلك حال المكلّف عند عدم اللطف، لأن الفعل يصحّ منه على الوجه الذي يقع عند وجود اللُّطف وعدمه. فيجب أن يكون الحال فيه على ما وصفناه من قبل.

فإن قال: فيجب أن تقولوا في دعاء إبليس مثل ما ذكرتم في اللطف، لأن حال المكلّف لا يتغيَّر في صحة الفعل منه على وجه واحد بوجود الدعاء أو بعدمه.

قيل له: كذلك يجب على ما رتّبنا القول فيه، وذلك لأن زيادة الشهوة قد غيَّرت حال المكلَّف في باب الامتناع مما يشتهيه فصيَّرته أشقّ عليه منه لو لم يحصل فيها زيادة، وصار لزيادتها تأثير في أنه يصحّ منه أن يمتنع من القبيح إلا على الوجه الأشقّ. فلا يجوز، والحال هذه، أن يكلّف الامتناع من القبيح على غير هذا الوجه. وليس كذلك إذا دعاه إبليس، لأن قدرته وسائر أحواله لم تتغير بدعائه. فلو كان المعلوم عند ذلك أن يفعل القبيح ولولاه كان لا يمتنع، لوجب أن يمنع تعالى من ذلك على حسب ما ذكرناه في اللطف.

فإن قال: إن الامتناع من القبح مع قوة الدواعي إلى فِعله في أنه أشقّ بمنزلة الامتناع منه مع زيادة الشهوة، فإذا حَسُنَ عندكم منه تعالى أن يزيد في شهوته مع علمكم بأنه يقدم على القبيح، ولولاها كان لا يقدم عليه، فهلَّا جاز أن يمكِّن إبليس من الدعاء، أو لا يفعل اللطف، فيقع عند ذلك من المكلّف القبيح على وجه يشقّ؟

قيل له: إن دعاء إبليس قد يحصل وحال المكلّف لا تتغير بأن لا يكون داعيًا له إلى القبيح إما لقوة بصيرة أو لدواعٍ تقابل، وليس كذلك زيادة الشهوة لأنها تغيّر حاله لا محالة.

[في بيان أن زيادة الشهوة تغيّر حال المكَلَّف بخلاف دعاء إبليس]

فإن قال: ألستم تجعلون الحاجة بمنزلة الحاجة المقطوع بها في أن عنده يكلِّف العبد؛ وكذلك عند الاعتقاد أن له في الضرر منفعة، يكلّف الامتناع منه،

وإن كان لولا هذا الاعتقاد لحصل الإلجاء المانع من التكليف. فهلَّا قلتم على هذا الأصل إن دعاء إبليس بمنزلة زيادة الشهوة؟

قيل له: إننا لا ننكر أن للاعتقادات تأثيرًا في هذا الباب، وإنما أنكرنا أن تغيّر حال الفعل في وجه المشقَّة كما تغيِّره زيادة الشهوة. ألا ترى أن زيادتها لمّا أثَّرت في الامتناع من القبيح المُشتَهَى فصيَّرته أشق، لم تتغير حاله بالاعتقاد؟ وقد علمنا أن دعاء إبليس يتغيَّر حُكمه، فمرة يعتقد المكلَّف أن امتناعه مما دعاه إليه أشقّ، ومرة لا يعتقد ذلك. والواجب عليه أن لا يعتقد هذا المعنى فيه، وأن يستمر على مقتضى عقله فيما يجب أن يمتنع منه. وإذا صحَّ ذلك، لم يخرج المكلَّف مع الدعاء من أن يتمكَّن من الامتناع من القبيح على حدّ ما كان يتمكن لولا الدعاء بأن لا تتغير معرفته ولا يعتقد ما يجري مجرى الجهل. وليس كذلك حال المكلَّف عندة زيادة الشهوة، لأنه لا يوصَف بالقدرة على أن يغيّر حاله في صعوبة الامتناع من القبيح عليه. وهذا فرق بَيِّن.

فإن قال: خبِّروني عن < . . . . . >[1] المكلَّف الذي يدعوه إبليس إلى القبيح فيقدُم عليه. أتقولون: إنه تعالى لو كلَّفه الامتناع من هذا القبيح مع منع إبليس، كانت المفسدة تزول لا محالَة والمصلحة تحصل؟ أو تقولون: إن ذلك كان لا يحصل إلا عند امتناعه من القبيح مع وقوع الدعاء؟

[في بيان أن زيادة الشهوة تجعل التكليف أشقّ]

فإن قلتم: كان لا يحصل هذا الفرض، فتمكينه تعالى إبليس من الدعاء يجري مجرى المنع من المصلحة، فيجب أن لا يحسن؛ كما لا يحسُن من تعالى في فعل الإيمان أن لا يفعل اللُّطف الذي عنده يختار المكلّف على وجه المصلحة.

قيل له: إنّا لا نفرِّق بين الأمرين لِما ذكرته من العلّة، ولأنّا قد بيَّنّا أن الفعل أو الترك ممكن مع الدعاء وفَقْد اللُّطف ومع خلافهما. ولو وقع ذلك الفعل أو الترك لكان الغرض يحصل. فلا وجه لأن يقال: إنه تعالى يكلِّف مع الدعاء وفَقْد اللُّطف على خلاف الوجه الذي له عند ارتفاعهما.

---

(١) مطموس بالأصل.

فإن قال: خبِّروني عن المكلَّف، أليس لو لم يزد تعالى في شهوته لكان الامتناع من القبيح يقع منه، ويكون الغرض الذي يُراد الامتناع حاصلًا كحصوله لو وقع مع زيادة الشهوة. فيجب أن يقبح منه تعالى هذه الزيارة لِما فيها من مَنْع المكلّف من الغرض.

قيل له: إن الامتناع من الفعل مع قوة الشهوة يكون أشقّ، وزيادة المشقّة لها مدخل في تغيّر حال الفعل في كونه صلاحًا وفسادًا. فلا يمتنع على هذا الوجه أن يعلم تعالى أن امتناعه على هذا الحدّ يدعوه إلى الامتناع من القبائح العقلية أو بعضها، فيكون المعلوم أن امتناعه على خلاف هذا الوجه لا يدعو إلى ذلك. وإذا لم يمتنع ما ذكرناه ثم زاد تعالى في شهوته، علمنا إنه إنما زاد لهذا المعنى الذي ذكرناه، ويصير ذلك بمنزلة الفعل المحتاج في وقوعه إلى زيادة قدرة، وأنه لا يمتنع أن يكون له من التأثير في الصلاح ما لا يكون للفعل الواقع بالقدر القليلة. وإذا أراد تعالى إزاحة علّته في مصالحة، فلا بدَّ من أن يمكِّنه من ذلك الفعل بزيادة القُدَر. فكذلك لا بدَّ فيما ذكرناه من أن يمكِّنه من فِعل الصلاح بزيادة الشهوة؛ لأن للشهوة مدخلًا في شرط التكليف، كما أن للقدرة مدخلًا فيه، فإحداهما كالأخرى في الوجه الذي قدَّمناه. وقد بيَّنَّا أن امتناع المكلَّف من الإيمان مع فَقْد اللُّطف لا تحصل له مزية على امتناعه مع اللطف، ولا لوجوده على الوجهين مزية. فلو كلَّفه تعالى الإيمان مع عدم اللُّطف ـ وفي المعلوم أنه لا يفعله ـ لكان كأنه منعه من إيقاعه على الوجه الذي لو وقع عليه لكان مصلحة بأن لم يفعل اللطف. فلذلك أوجبنا أن يفعله سبحانه، وقلنا: إن دعاء إبليس لو حصل عنده القبح على وجه لولاه لما حصل؛ كان يجب أن يمنعه منه. لأنه لا بدَّ في الحكمة من أن يمنع تعالى من المفسدة إذا كانت من فعل غير المكلَّف، كما يجب أن لا يفعلها لو كانت من فعله. وقد بيَّنَّا من قبل أن المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلّف، فلا يجب أن يمنعه تعالى من فعلها، لأنه إذا مكَّنه من أن يمتنع منها وعرَّفه بعقله وجوب التحرّز من المَضارّ عليه، صار كأنه مانِع منها بالمنع الذي يجوز مع التكليف.

[في بيان الفارِق بين التكليف العقلي والتكليف الشرعي]

فإن قال: إنكم فيما قبل ذكرتم أنه لا يجوز منه تعالى أن يكلِّف الفعل على وجه دون وجه مع مساواة حاله في الوجهين في باب أنه مصلحة. فخبّرونا، أتقولون لمثل هذه العلة ـ في الفعلين الغيرين ـ بمثل هذا القول؟

قيل له: إذا كان تعالى يعلم أن كل واحد منهما لو وقع لكان مصلحة، فالحال فيهما كالحال في وجهي الفعل الواحد. ومتى كلَّف أحدهما فقد دللنا بذلك على أنه المختصّ بكونه صلاحًا.

فإن قيل: فيجب على هذا الوجه أن لا يصحّ ما ذكره شيوخكم رحمهم الله من أنه تعالى لو علم في المكلّف أنه لو زاد في تكليفه أنه يقبح منه ذلك، لأن ما قدَّرتموه إنما يجوز أن يكلّف إذا كان صلاحًا؛ ومتى جاز ذلك، وجب على ما قدَّمتموه؛ وإذا وجب، لم يصحّ أن يقدر فيه، لأن ثبوت التكليف فيه يمنع عن التقدير.

قيل له: إنما تصحّ هذه المسألة متى قدر في الفعل الزائد أنه يكلف ولا يكون صلاحًا، بل يكون مفسدة، فيكون الجواب أن ذلك لا يحسُن. فأما لو كان ذلك الفعل مصلحة، لكان يجب دخوله تحت التكليف على ما بيَّنّا القول فيه. فلو كان مع ذلك مفسدة، لكان لا يجوز أن يكلّف أصلًا.

فإن قال: فكأنكم في التحقيق تقولون إن كل فعل يحسُن منه تعالى أن يكلّف العبد يجب من غير صحة زيادة ونقصان فيه. وهذا إن قلتموه أوجب أن لا يُوصَف تعالى بالقدرة على أن يزيد في تكليف أحد أو ينقص منه على الوجه الذي تقتضيه الحكمة.

قيل له: إنه لا يمتنع منه تعالى أن يزيد وينقّص في التكليف بأن يكلّف العبد مدة قصيرة ويصحّ أن يكلِّفه أطول منها وأقصر. فعلى هذا الوجه يصحّ ما سألت عنه. فأما أن يزيد في تكليفه والمدة واحدة أو ينقص منه، فبعيد على ما قدَّمناه. وذلك لأن التكليف ينقسم إلى عقلي وشرعي؛ وقد علمنا أن التكليف العقلي لا يختلف في العقلاء حاله، فلا يجوز منه تعالى أن يكلِّف عاقلًا وينقص تكليفه عن تكليف غيره من العقلاء إلا في الأفعال التي تتعلق بكِلَيهما بسبب،

وبشرط جواز تكليف أحدهما من ردّ الوديعة والإنصاف والتوبة ما لا يكلّف الآخر من حيث لم يختصّ بالأسباب التي يجب ذلك عليه لها، وذلك لا يمنع من أن يكون التكليف في الجملة متساويًا. وأما التكليف الشرعي، فمتى علم تعالى أنه صلاح في التكليف العقلي أو بعضه، فلا بدَّ من أن يكلّف جميعه، حتى لا يدخل فيه ما لا يكون صلاحًا، ولا يخرج عنه ما هو صلاح. وهذا يقتضي صحة ما ذكرناه.

[في بيان عدم جواز الزيادة والنقصان فيما يكَلِّفه تعالى من المصالح]

فإن قال: أليس بعض الشرعيات قد يكون لطفًا في بعض، فجوِّزوا في هذا الوجه والزيادة والنقصان.

قيل له: إنه تعالى إذا كلّف ما هو صلاح في العقلي من الشرعيات، فلا بدَّ من أن يكلّف منها ما هو صلاح في هذا الشرعي، وذلك يُسقِط ما سألت عنه.

فإن قال: فيجب أن تجوِّزوا في تكليف النوافل أن يُزاد فيه وينقص عنه.

قيل له: إن ذلك لا يجوز إذا كان المعلوم فيها أنها مشبهة للسمعيَّات أو العقليَّات. فكما لا يحسُن منه تعالى أن لا يكلّفها أصلًا، فكذلك القول في الزيادة والنقص فيها.

فإن قيل: أفليس قد كلّف على بعض عباده أكثر مما كلّفه على غيره من الشرعيّات الواجبات والندب جميعًا، فكيف يصحّ ما ذكرتم؟

قيل له: إنّا مُنِعنا من الزيادة والنقصان في هذا الباب إذا كان المكلّف واحدًا ومدة تكليفه واحدة: فأما إذا تغاير المكلّفون فغير ممتنع أن تختلف ألطافهم ومصالحهم فيما يكون من فعلهم كما تختلف فيما يكون من فعله تعالى.

فإن قال: فيجب أن لا يجوز في المكلّف الواحد أن ينسخ عنه بعض ما كُلِّف.

قيل له: إن جواز نسخ ما كلّف عنه لا يُوجِب زيادة ونقصانًا فيما كلّف، وإنما يُوجِب ذلك أنه قد عرف من تكليفه ثانيًا ما لم يكن يعرفه أولًا وإنما منعنا ما ذكرناه في نفس التكليف لا في تعريفه ونص الدلالة عليه.

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة أن لا يجوز بفعله تعالى بالمكلّف من المصالح الزيادة والنقصان. قيل: إن مصالحه من قِبله تعالى تنقسم: فإما أن يكون مما لا يدخل البدل في طريقته مثل أن يكون في المعلوم أن المرض خاصة يُصلحه، فلا يجوز فيما يفعله خلاف ذلك. وإن كان ما يقوم غيره مقامه حلَّ محل الواجب المُخَيَّر فيه. وفي كل واحد من الوجهين لا تقع زيادة ولا نقصان على الوجه الذي يتعلق بالتكليف، وإن كان لا يمتنع فيه الزيادة والنقصان على وجه يكون تفضّلًا فيما يصحّ ذلك فيه.

وليس لأحد أن يقول هذا القولُ يُوجِب عليكم التعجيز فيما منعتموه من وصفه تعالى بالقدرة على أن يزيد المكلّف في اللُّطف أو يقْدِرُه على الزيادة في اللطف. وذلك لأن كون اللُّطف لطفًا لا يتناول جنس المقدور ولا الوجوه الراجعة إلى كونه مقدورًا، أو إلى حال القادر، وإنما يتناول حال المكلّف فيما يختاره أو لا يختاره. فالتعجيز في هذا الباب زائل: ولو أوجب ما قلناه إضافة التعجيز إليه تعالى، لوجب إضافة ذلك إليه متى قيل إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل ما لا غاية له من اللطف، كما يعلق به مخالفونا في اللطف، وسنبيِّن بُطلان قولهم في ذلك.

فصل في ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله في اللطف

[في بيان الأدلة القرآنية على وجوب اللطف]

[١] يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النِّساء: الآية ٨٣]. فدلَّ بذلك على أنّا إنما لم نتبعه لأجل فضله ورحمته ولولاه كنّا نتبعه. وما هذا حاله من الفضل والرحمة فهو دون اللُّطف الذي <يعادله>. وليس لأحد أن يقول: إرادته تعالى التمكين دون اللطف؛ وذلك أن التمكين معه يصحّ اتّباع الشيطان وترك اتّباعه، ولولاه لَما صحَّا جميعًا، وظاهر الكتاب يقتضي أن لهذا الفضل والرحمة تخصيصًا في مُفارقة اتّباع الشيطان، ولا يليق ذلك إلا باللطف؛ ولأنه تعالى استثنى من ذلك فقال: ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النِّساء: الآية ٨٣] وفي التمكين لا يصحّ الاستثناء، لأنه تعالى لو لم يمكِّن لما صحَّ من أحد اتّباع الشيطان ألبَتَّة.

فإن قال: إن الاستثناء لم يدخل في هذا الباب، وإنما عاد إلى قوله: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النِّساء: الآية ٨٣]، أو إلى قوله: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ﴾ [النساء: الآية ٨٣]، فلا يدلّ على ما قلتم.

قيل له: إن من حق الاستثناء إذا لم يصحّ رجوعه إلى كل الكلام أن يكون رجوعه إلى ما يليه أولَى. وإذا أمكن أيضًا فيه ذلك فكمِثْل. فلا يصحّ إذن أن يقال إنه راجع إلى الموضعين اللذين ذكرهما دون ما قلناه.

فإن قال: فما المراد بهذا الاسثناء؟

قيل له: أراد تعالى أن يبيِّن أن في المكلَّفين مَن لا يتبع الشيطان سواء وجد ما يكون لطفًا لغيرهم أو لم يوجد، بأن يكون المعلوم من حاله أن يعدل عن ذلك على كل حال؛ وقد بيَّنَّا ذلك من قبل؛ وأن اللُّطف هو ما يختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح؛ وأن حال المكلَّفين قد تختلف في ذلك: ففيهم مَن يختار ذلك من دون لطف، وفيهم مَن يعصى على كل حال، وفيهم مَن اللُّطف يدعوه إلى اختياره على وجه لولاه كان يعصى.

فإن قيل: أفما تدلّ هذه الآية على أن دعاء الشيطان قد يكون مفسدة، وأن اللُّطف يصرف المكلّف عن اتباعه؟

قيل له: إن ظاهرها لا يدلّ على أن هذا المكلّف لولا الفضل والرحمة كان يتَّبع إذا دعاه بفعل المعصية، ولو لم يدعه كان لا يتبع، بل يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه كان يفعل المعصية على كل حال، وأن عند هذا الفضل يعدل عنها، ويكون بذلك آكد في كون هذا الفضل والرحمة لطفًا.

فإن قال: أفتدلّ هذه الآية على وجوب اللطف؟

قيل له: لا تدلّ على ذلك، وإنما تدلّ على أنه قد فعله ـ ولا يجب فيما دلَّ على أنه فعله أن يكون دالًّا على وجوبه ـ مع علمنا أنه قد يفعل ما ليس بواجب كما يفعل الواجب.

فإن قال: أفتدلّ على أنه سبحانه يفعل كل لطف؟

قيل له: من حيث الظاهر إنما تدلّ على أنه قد فعل من ذلك ما لولاه لاتَّبع المكلّفُ الشيطان. لكنّا علمنا أن الإقدام على كل معصية يتضمن اتّباع

الشيطان، فصار كأنه يتناول جميع ذلك. فإذا امتنّ تعالى على المكلّف بأنه يَصْرفه بما يفعل من الفضل والرحمة عن اتّباع الشيطان الذي يُوجِب الهلاك والعطب، فصار من جهة المعنى يدلّ على أن كل فعل من قِبله يتضمن هذا المعنى فإنه يفعله. فمن هذا الوجه يمكن أن يبطل قول أصحاب اللُّطف لأنهم يزعمون أن في مقدوره تعالى من اللُّطف ما لو فعله بالكفَّار لآمنوا وتركوا اتّباع الشيطان. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًا ۚ وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الزخرف: الآيات ٣٣ - ٣٥]. فدلَّ بذلك على أنه لم يفعل ما ذكره لكي لا يكون الناس أمة واحدة في الكفر، وهذا هو المفسدة التي نحكم بأنه تعالى لا يفعلها ويفعل خلافها الذي هو اللطف. وقد علَّمنا أنه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة في الإيمان، لأن ذلك لا يليق بما ذكره من الإنعام العظيم على الكفَّار؛ وإنما يليق ذلك بأن يكونوا أمة واحدة في الكفر إذا شاهد الكفَّار هذه الأحوال العظيمة، فبيَّن أنه صرفهم عن هذه الأحوال لكي لا يفسد الناس فيصيروا بأجمعهم كُفَّارًا. وبيَّن في آخر الآية ما نبَّه به على أن النعمة بمُجانبتهم هذه الأحوال العظيمة أعظم من النعمة بها لو فعلها بهم؛ لأن فعلها يُوجِب التمتع بها في أيام الدنيا مع العقوبة في الآخرة، وإزالتها تُوجِب صلاح الآخرة بقوله: ﴿وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الزّخرُف: الآية ٣٥].

[في بيان الأدلة القرآنية التي تؤكد أنه تعالى يفعل ما فيه مصلحة المكَلَّف]

فإن قال: أفتدلّ هذه الآية على وجوب اللُّطف وقبح المفسدة، أو تدلّ على أنه سبحانه يختار ذلك؟

قيل له: إن ظاهرها يدلّ على أنه لا يفعل ما لو فعله لكفروا وفسدوا، فأما أن تدلّ على وجوب ذلك بظاهره فبعيد. ويدلّ في سائر الألطاف أنه تعالى يختاره بدلًا من المفسدة؛ لأنه بيَّن تعالى فيما ذكر أنه لا يفعله لعلَّة في ما لا يفعله، وهو لكي لا يصير المكلّف كافرًا، فيجمع الجميع على الكفر، وهذه

العلة تُوجِب أن لا يفعل غير ذلك إذا كان متى فعله يقتضي ما ذكره. ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشورى: الآية ٢٧]. فدلَّ بذلك على أنه إنما ينزل الرزق بقدر من حيث يعدلون عن البغي عنده؛ وإلا فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله. ودلَّ بقوله: ﴿إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٌ﴾ [الشّورى: الآية ٢٧] على أنه يفعل من الأرزاق بقدر ما يصلحون عليه وعنده في معلومه؛ وإلا لم يكن لذلك معنى. فكأنه تعالى كما بيَّن أنه يفعل الرزق بقدر ما، ولا يبسطه بسطًا، يفسدون عنده؛ فإنه نبَّه على العلَّة فيه، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم، وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة. وهذا يدلّ على أن غير الزرق كالرزق في هذا الباب في أنه يفعل تعالى منه ما يصلحون عنده دون ما يفسدون. وكل ذلك يدلّ على أن تدبيره في المكلّف يجب أن يكون على هذا الحدّ، ويبطل قول أصحاب اللُّطف في أنه تعالى قد لا يفعل ما لو فعله لآمن كثير من الكفَّار. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ [الأعراف: الآية ١٤٦] فدلَّ بذلك على أن صرفهم عن الآيات من حيث علم أن ظهورها لهم لا ينفعهم من حيث لا يؤمنون عندها ولا عند شيء من الآيات، ولا يعدلون عن طريقة البغي إلى طريقة الرشد، فدلَّ ذلك على أنهم لو آمنوا عند بعضها لكان يظهرها ولا يصرفهم عنها. وكما دلَّ على أنه كان يظهرها لهم لو آمنوا. وكذلك يدلّ على أنه يظهر ذلك لكل مَن يؤمن عنده، ويعدل عن طريقة الغيّ إلى طريقة الرشد؛ لأنه تعالى لمّا بيَّن أنه يصرفهم عنها، بيَّن ما لأجله فعل ذلك ـ وهو ثباتهم على الكفر ـ وأنهم لا يختارون الإيمان عندها. وهذا التعليل يقتضي فيهم وفي غيرهم ما ذكرناه.

[في بيان أنه تعالى لا يفعل ما لا يؤمن عنده المكلَّف]

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك الأدلة التي بها تقدَّم الحجة عليهم عقلًا أو سمعًا، وذلك لأنها مما لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان

المعلوم أنه يؤمن أو يكفر. فالمراد بذلك ما يكون لطفًا من الأدلة المؤكدة التي يفعلها تعالى لمَن اهتدى على ما ذكرنا في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محَمَّد: الآية ١٧]؛ أو أراد بذلك المعجزات الزائدة التي يظهرها من حيث يؤمن عندها قوم على وجه لولاه لما آمنوا، وإن كانت الحجة بالنبوّة قد قامت لهم ودلَّتهم على ما يقع به الكفاية. وهذه الآية أيضًا إنما تدلّ على أنه تعالى على هذ الحدّ يدبر مَن كلفه من عباده، ولا تدل بظاهرها على وجوب اللُّطف على نحو ما قدَّمناه من قبل.

[٢] ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١١]، فدلَّ بذلك على أنه إنما لم يفعل ما ذكره من حيث لو فعله كانوا لا يؤمنون عنده. فدلَّ ذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة، لأنه تعالى لو كان لا يفعل ما لا يؤمنون عنده أيضًا، كما قال المخالف، لم يكن لتخصيصه بأنه إنما لم يفعله لهذا المعنى وجه. وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعَام: الآية ١١١] لا يمكن المخالف في اللُّطف أن يتعلق به فيقول: إنما أراد تعالى بهذا الاستثناء أن يشاء أفعالًا كانوا يؤمنون عندها، فإن ذلك يدلّ على أن فيما يؤمنون عنده ما لا يجب عليه ولا يفعله، وذلك لأن ظاهر هذا الاستثناء لا يدلّ على ما ذكره؛ ومتى حمل عليه نقض دلالة صدر الآية على ما ذكرناه؛ والواجب أن يحمل على وجه لا ينقضه، وهو الذي يقوله شيوخنا، رحمهم الله، من الإلجاء[1]. فكأنه تعالى بيَّن أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله، لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شيء ألبَتَّة على هذا الحدّ إلا أن يشاء حملهم عليه وإلجاءهم إليه. ولا يقع لهم في هذا الإيمانُ لزوال التكليف عنده، ولخروجه من أن يقع على وجه يستحق به الثواب، فيصير بمنزلة ما نبّه عليه بقوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ [الأنعَام: الآية ١٥٨]، فدلَّ على أن في آياته ما يُلجىء إلى الإيمان، لكنه لا ينفع؛ فهذا هو المراد بالاستثناء دون ما ذكروه.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٢٠ من هذا الجزء.

ومما يقارب ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: الآيتان ٨، ٩]، فدلَّ بذلك على أنه تعالى يدبر عباده على أصلح الوجوه لهم فيما كلَّفهم، لا على الوجه الذي يقترحه العبد عليه لأنهم كانوا زعموا أنهم لا يؤمنون إلا أن يشاهدوا تزول الملائكة عليه صلَّى الله عليه، فبيَّن تعالى أنه لو أنزله على خلقته لكن فيه فساد بقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ [الأنعام: الآية ٩]؛ وأنه إذا أنزله على صفة الإنس، فحالهم في أن لا يقبلوا كحالهم الآن، فلا وجه لإنزال الملك على الوجه الذي طلبوه، وفي ذلك تنبيه على أنهم لو آمنوا عند ذلك لكان يفعله تعالى، وإلا لم يكن للكلام معنى، وقوله سبحانه: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِى كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝١٢٦﴾ [التوبة: الآية ١٢٦]، يدل أيضًا على ما نقوله؛ لأنه تعالى بيَّن ما لأجله يفتنهم، ولذلك ذمَّهم على ترك الاتّعاظ والاعتبار، مع أنه تعالى إنما يفعله لهذا المعنى، وهذا واضح في أنه سبحانه يدبِّر عباده على هذه الطريقة.

[في ذكر بعض آيات القرآن التي تفيد اللطف]

وليس لأحد أن يقول: فيجب في اللُّطف أن يصحّ مع وجوده أن لا يطبع المكلّف، وذلك لأن نفس ما يفعله إذا كان لطفًا، فلا بدَّ عند حصوله من أن يطيع المكلّف؛ وإن كان اللُّطف في التفكير فيه وأحواله، فغير ممتنع أن يعدل المكلّف عنه فلا يحصل لطفًا له؛ لأن اللُّطف هو فكرة فيه وتأمّله واستحضاره العلم بأحواله أو الاستدلال به. فإذا لم يفعل ذلك أُتِي من قِبَل نفسه، كما أن بعثة النبيّ عليه السلام وإن كانت لطفًا فمتى عدل المكلّف عن النظر فيما تؤدِّيه، يكون قد أتى من قبل نفسه، ولا تمنع البعثة من أن تكون مصلحة ولطفًا.

وقوله تعالى في هذه الآية: ﴿مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: الآية ١٢٦] يؤكد ما نقوله؛ لأنه نبَّه على أن فعله لذلك يختلف بحسب ما يعلمه صلاحًا ولو كان يفعله لغير هذا الوجه لم يكن للفرق بين الأمرين معنى.

[٣] ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ﴾ [البقرة: الآية ١٤٥]، فنبَّه بذلك على ما يجري مجرى التسلية

له ﷺ، والتعريف بحال من بعث إليهم أن فيهم من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن عند شيء من الآيات، فلو كان تعالى قد لا يفعلها آمنوا أو لم يؤمنوا، لم يكن لهذا الكلام معنى.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النُّور: الآية ٢١]، فدلَّ على ما قلناه من حيث دلَّ به على أن عند فضله ورحمته يختارون ما يزكّون به وما عنده يزكّيهم تعالى ويمدحهم عليه.

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك التمكين، لأن مع فقده لا يصحّ الفعل ألبَتَّة؛ فلا يكون لهذا التخصيص معنى، ولأنه مع فَقْده لا يصحّ الفعل في حال وأحوال، فلا يكون لذكر التأييد معنى. وإنما يفيد ذلك إذا حمل على أنه لولا ألطافه ومعونته لم يكن ليزكو أحد منهم، وأنه تعالى كما ينعم عليهم بذلك فإنه ينعم عليهم بأن يظهر فعلهم ويأمر بإعظامهم والثناء عليهم، فيكون منعمًا عليهم من كل جهة.

[٤] وقوله تعالى في قصة موسى وصاحبه: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾﴾ [الكهف: الآية ٨٠]. يدلّ على ما نقوله: لأنه بيَّن أنه إنما قتله من حيث خاف على أبويه أن يزولا عمّا هما عليه من الإيمان عند حياته وبقائه. فإذا تعبد عزَّ وجلّ بذلك مع الخوف الذي هو الظنّ. فبأن يفعل ذلك مع العلم أولى؛ لأنه إنما تعبد بذلك للعلَّة التي ذكرها، وهي قائمة في ذلك إذا كان من فعله. ولا يجوز أن يحمل هذا الصنيع إلا على أنه فعله بوحي، لأن هذا الخوف مما لا أمارة له متى خلا من سمع. فإذا صحَّ ذلك فقد يجوز أن يكون تعالى أعلمه بذلك. وعبَّر بالخشية عليه على جهة المخالفة وأنه لمّا لم يعلم ـ لو بقي ـ متى يفسد، جاز استعمال ذلك فيه. أو أن يكون تعالى دلَّه على أمارة تقتضي هذا الخوف والخشية.

[٥] وقوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: الآية ٤٨]، يدلّ على ما نقوله: لأنه تعالى بيَّن أنه جنَّبه هذه الحال لكي لا يرتابوا. وذلك يدلّ على أنه لا يفعل ما يفسدون

عنده؛ بل يفعل ما يصلحون عنده. وعلى هذا أدَّبه بمُجانبة <القطاط> ودلَّه على أنه إنما يعتدّه به لكي لا ينفروا منه.

[٦] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝٢٢ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ۝٢٣﴾ [الأنفال: الآيتان ٢٢، ٢٣]. يدلّ على ما نقوله: لأنه بيَّن أنه لو علم فيهم قبولًا لأسمعهم، لكنه لمّا لم يعلم ذلك من حالهم، وعلم أنهم يعرضون معه لم يفعله لهم. فلولا أنه قد التزم بالتكليف أن يفعل ما يقبلون عنده لم يكن لهذا الكلام معنى.

[٧] وقوله سبحانه: ﴿۞ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّوا۟ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝٧٥﴾ [المؤمنون: الآية ٧٥] يدلّ أيضًا على ما نقوله: لأنه بيَّن أنه إنما لا يرحمهم ولا يكشف الضرّ عنهم لأنهم يستمرُّون على طغيانهم ويتمسكون به. فلولا أنه علم أنهم كانوا يتمسكون بذلك لو فعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى.

[في الرّدّ على مَن يقول بالجبر]

وقد بيَّنَّا من قبل أن هذه الآيات كما تدلّ على بُطلان قول أصحاب اللطف، فكذلك تدلّ على بُطلان قول المجبرة؛ لأنه لا يجوز منه تعالى أن يمتنّ بما تضمنته هذه الأبيات لكي لا يعصى العبد ويكفر، ولكن يؤمن ويطيع، وهو مع ذلك يخلق فيه الكفر والمعصية، والأمور الموجبة لهما. ولأنه متى كان الخالق لذلك لم يصحّ أن يجعل بعض الأفعال في أن يعصى ويتبع الشيطان، ولولاه لم يكن يقع ذلك؛ لأنه تعالى يفعل ذلك على حسب ما يريد، تقدَّمت هذه الأفعال أم لم تتقدَّم؛ ولأنه على قولهم إذا كان لم يزل مُريدًا لخلق الكفر فيهم، لم يصحّ أن لا يفعله، لأن الإرادة مُوجِبة، فلا تأثير إذن لوجود هذه الأمور وعدمها؛ ولأنه لو كان هو الخالق فيهم ذلك والإيمان جميعًا لكان فعله ما عنده يختارون عبثًا، لأنه تعالى يختار ذلك على كل واحد، ولأنه تعالى كان يجب أن لا يمدح على القبور في هذه الأبيات، ويذمّ على الإعراض لو كان ذلك من خلقه فيهم.

فصل في ذكر ما أورده أصحاب اللُّطف من الشُّبَه وبيان الجواب منها

قد بيَّنَّا من قبل ما يقوله بشر بن المعتمر[١] ومَن تبعه من أن في مقدوره تعالى ما لو فعله بالكفَّار لآمنوا عنده، لكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة ومكن؛ ولذلك سمَّيناهم أصحاب اللطف، لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما ننفيه؛ وإن كنّا نحن نثبت اللُّطف واجبًا وداخلًا في الوجود وهم ينفون ذلك. وقد تعلقوا في ذلك <بشُبهة> عقلية وسمعية، سنورد كلها أو جُلّها بعون الله.

[في إيراد بعض الشُّبَه التي يعتقد بها أصحاب اللطف]

فمنها قولهم: إذا كان في مقدوره تعالى ما لو فعله بالمؤمن لكفر، فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن؛ لأن ذلك مما تقتضيه قُدرة القادر، من حيث وجب أن القادر على الشيء قادر على ضدّه، ومن حيث ثبت في القديم تعالى أنه لا مقدور إلا وهو قادر على جنسه وضربه.

ومما يدلّ على ذلك قولهم: إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذي هو صلاح المكلّف غاية، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر، وإلا اقتضى ذلك تناهي مقدوره.

وربما قالوا: إذا كان عندكم أن الصلاح لا نهاية له في باب الدنيا والظلم ـ كذلك قول أصحاب الأصلح ـ فهلَّا قلتم لا غاية له في باب الدين، وذلك يُوجِب ما نقوله؟

وربما قالوا: إذا لم تصفوه بالقدرة على ذلك، وجب إثبات العجز والتعجيز فيه؛ لأن الذي نقوله معنى قول قد ثبت أنه تعالى قد فعله بكثير من المكلفين وآمنوا، فما الذي يمنع من قدرته على أن يفعله بسائر الكفَّار؟

وربما قالوا: إذا جاز أن يُقْدِر العبد على الإيمان، فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الإيمان لا محالة، كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك، لأن كل ذلك وجوه وقوع الإيمان، فبعض ذلك كسائره.

---

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٧ من هذا الجزء.

وربما قالوا: إن اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعي وهي معقولة، فلا بدَّ من إثباته تعالى قادرًا عليها كما يقدر على الصوارف، وفي ذلك يثبت ما تقوله.

[في بيان الرّدّ على ما ورد من الشُّبُهات]

واعلم أن قدرة القادر إنما تتناول إحداث مقدوره، وإحداثه على وجوه معقولة يقع عليها لما هو عليه من كونه عالمًا ومريدًا. وكل أمر صحَّ دخوله تحت هذه الجملة يجوز أن يثبت تعالى قادرًا عليه، وأن يثبت مَنْ نفى كونه قادرًا عليه التعجيزَ، لأنه بهذا القول قد أثبت ما يصحّ دخوله تحت المقدور ثم نفى أن يكون قادرًا عليه مع كونه معقولًا في جنسه وضربه.

فأما إذا لم يكن الأمر المختلف فيه من هذا القبيل، وقال قائل: إنه تعالى لا يُوصَف بالقدرة على ذلك لأمر يرجع إلى كون ذلك غير مقدور، فإلحاق التعجيز لا يصحّ. وما جرى على هذا الحدّ يجب فيه [تناقض] المذهب، وأنه يسقط للشُّبهة إلا عمَّن لا يعرف هذا الباب.

وقد علمنا أن الخلاف في هذه المسألة هو في أن الكافر هل يؤمن عند شيء من مقدورات الله سبحانه الموجودة أو المعدومة لو وجدت؟ فمن قولنا إنه لا يؤمن عند شيء من ذلك على الوجه الذي يقتضيه التكليف، ومن قولهم إنه قد يؤمن عند ذلك. ولا تختلف فيما قالوا إنه يؤمن عنده أنه تعالى قادر عليه، فقولنا فيه كقولهم، وإنما نفينا أن يختار العبد الإيمان عنده وخالفونا فيه، فكيف يقال إنه كالتعجيز أن يثبت تناهي المقدور؟

[في بيان جواز أو عدم جواز اختيار العبد الكافر للإيمان]

ويقال للقوم: إذا كان الكلام هو في اختيار المكلّف فعل الإيمان ينسب إلى التعجيز، لجاز إذا نفى أن يختار عند ذلك كل مكلّف الإيمان أن ينسب إلى التعجيز. وذلك يُوجِب أن اللُّطف الواحد لطف لكل مكلّف، وأن مَن يقول بخلافه يكون معجزًا لله سبحانه. وفي ذلك نقض قولهم باللطف، لأنهم قد أثبتوا لطفًا واقعًا وإنما خالفوا في غيره؛ وهذا يُوجِب زوال الخلاف.

ثم يقال لهم: كان يجب على هذا القول متى قال قائل إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على شيء يختار المكلّف الطاعات في سائر أوقاته عنده أن يكون معجِّزًا؛ وذلك يُوجِب أن المكلّف يختصّ بلطف واحد فقط، وفي ذلك نقض قولهم.

ثم يقال لهم: هل يجب على هذه الطريقة أن لا تجوِّزوا في بعض الكفَّار ما أوجبناه؟ لأنكم إذا جوَّزتم أن لا يكون في مقدوره تعالى ما يختار الإيمان عنده، فقد جوَّزتم التعجيز عليه؛ وإجازة ذلك كإيجابه في الفساد.

ثم يقال لهم: فيجب على هذا القول إذا قال قائل إنه تعالى قادر على الاعتماد والحركة، لكنهما إنما يُوجِيان فعلًا، وهو قادر على تقطيع جسم الحيّ لكنه لا يُوجِب ألمًا، أن يكون مُعجِزًا لله.

فلما لم يجب ذلك لأنه إنما خالف في حصول حكم لمقدوره تعالى مع قطعه على أنه تعالى يقدر من ذلك على ما لا نهاية له في الجنس والصفة، فكذلك يجب إذا قلنا إنه تعالى قادر على كل ما يُشار إليه من الأجناس، لكن في المكلفين مَن لا يختار الإيمان عند شيء منها؛ وإنما خالفناه في وجه المقدور وحكمه عند الوجود؛ لا أنا نفينا كونه مقدورًا.

ثم يقال لهم: فيجب على موضوع علَّتكم أن لا يتخلص أحد من التعجيز إذا خالف في بعض أحكام مقدورات الله تعالى، وأن يلزمكم إذا قلتم إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخلي الجواهر من الألوان والأكوان أن يلزم لذلك التعجيز؛ وإذا قلتم: إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يُرينا الحياة والقدرة والضمائر، أن يلزم ذلك، فكما أن التعجيز في كل ذلك ساقط عن قائله بأن يقول إنما أُخالف في حكم لمقدوره تعالى لا في نفس ما يجب كونه مقدورًا له أو يصحّ، فلا يلزمني التعجيز، فكذلك قولنا فيما ألزمتموناه.

ثم يقال لهم: إنا لم نخالفكم إلا في أن الكافر لا يختار الإيمان عند شيء يفعله تعالى؛ وإن لزم أن نكون معجِّزين له من حيث لا يختار ذلك، فيجب إذا قال قائل: إنه يختار الإيمان عند ذلك، أن يكون ناسيًا له إلى القدرة؛ وهذا يُوجِب أن العبد باختياره لذلك يُدخِله تعالى في كونه قادرًا ويُخرِجه من ذلك بأن لا يختاره.

وذلك نحو ما ألزمنا المجبرة إذا قالت: لو فعل العبد ما لا يريده لكان قد غلبه وقهره؛ فنقول لهم: إذا كان بفعله ما أراده لا يجب أن يكون مقدورًا له [ومفوِّتًا] فما ذكرتم غير واجب.

ثم يقال لهم: يجب إذا لم تصفوه تعالى بالقدرة على خلق <شيء> عند تكليفه، ولا يختار الإيمان عند شيء من مقدوراته أن تكونوا معجِّزين لله تعالى.

فإن قلتم: إن ذلك لا يجب من حيث يرجع إلى اختيار العبد لا إلى مقدوره، قيل لكم مثله فيما أوردناه من الشُّبهة.

[في بيان حال القدرة والتعجيز من قِبَله تعالى]

ثم يقال لهم: يجب إذا لم تصفوه بالقدرة على أن يقدر العبد على إيمان لا يختاره بها أن تكونوا معجِّزين له؛ فإذا لم يجب ذلك لأن القدرة لا تُوجِب؛ وقد وصفتموه بأنه قادر على نوعها وجنسها وإنما لا يختار المكلّف بها ما لا يختاره؛ قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه.

ثم يقال لهم: يجب على هذه الطريقة متى لم يصفوه بالقدرة على خلق قدرة يفعل بها الأجسام والألوان، أن تكونوا معجزين له؛ ومتى قلتم إن ذلك غير واجب لشيء يرجع إلى جنس القدرة، وما تصحّ به وما لا تصحّ، فالخلاف فيه لا في كونه تعالى قادرًا على ما يصحّ أن يكون قادرًا عليه، قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه.

ثم يقال لهم: يجب على ما ذكرتم أن يوصف تعالى بالقدرة على ما يختار المكلّف عنده الكفر مرة والإيمان مرة لأن الطريقة واحدة. ومتى صحَّ ذلك وجب عليكم؛ متى قلتم إنه لم يوصف بشيء يختار المكلّف الإيمان عنده أوجب لتعجيز، أن يجب ذلك متى لم تقولوا فيه نفسه إنه يختار الكفر عنده. وهذا يُوجِب أن الفساد هو الصلاح، وما يختار عنده أحد الأمرين يجب أن يختار الآخر عنده.

ثم يقال لهم: يجب أن تصفوه تعالى بالقدرة على أمور يفعل عندها ما قد علمنا أنه لا يفعله من تفضّل وثواب وغيره وإلا كنتم معجزين له.

[في بيان عدم وجوب فعل الإيمان بالكافر من قِبَله تعالى]

فلما ثبت بالدليل أنه تعالى لا يختار إثابة مَن ليس بمكلَّف، ولا إثابة المؤمن بمثل منزلة الأنبياء، ولا مُعاقبة الفاسق بمثل عقوبة الكفَّار، ولو فعل كل شيء يقدر عليه، ولم يُوجِب ذلك تعجيزه، فكذلك لا يجب ما ذكرتموه.

ثم يقال لهم: إذا لم تصفوا القديم بالقدرة على أن يقدر العبد على فِعْل يختار سائر المكلَّفين الإيمان عنده، لزمكم التعجيز؛ ومتى أزَلْتم ذلك عنكم بأن ذلك لا يرجع إلى القدرة، وإنما يرجع إلى أن المكلَّف لا يختار عند ما يفعله الإيمان، أجبنا بمثله عمّا ذكرتم.

ثم يقال لهم: متى لزمكم ذلك في العبد، فلِمَ صار زيد بأن يفعل ما يختار عمرو الإيمان عند أولى من أن يفعل عمرو ما يختار زيد الإيمان عنده؟ وهذا يؤدِّي إلى أن نفس اللُّطف يكون ملطوفًا فيه من كل واحد منهما، وهذا مُحال.

ثم يقال لهم: إذا لم تصفوه تعالى بلطف يختار المؤمن عنده من الطاعات ما يبلغ به منزلة الأنبياء فقد عجزتموه.

فإن قلتم: إنما لا يجب ذلك لأمر يرجع إلى حال العبد؛ قلنا بمثله فيما ذكرتم. ومتى التزمتم ما ذكرناه، لزمكم أن تجوِّزوا، بل تُوجِبوا أن لا يتفاضل المكلَّفون في المنازل المستحقة. وهذه الوجوه وغيرها مما لو ذكرناه لطال، يسقط ما حكيناه عنهم من التعجيز.

فأما قولهم: إذا كان في مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر، فيجب أن يقدر على ما لو فعله بالكافر لآمن؛ فالذي قدّمناه يُسقِطه. لأنّا قد بيَّنَّا أن ذلك لا يرجع إلى جنس المقدور ولا إلى الوجه الذي يرجع إلى الفاعل، وإنما يتضمن اختيار المكلّف الفعل عنده. فلا يمتنع أن يعلم أن فعلًا ما يختاره عند فعل منه تعالى ولا يختار غيره، كما لا يمتنع في الوالد أن يقدر على ما يفسد الولد عنده، ولو بذل جهده فيما يصلح عنده لما أمكنه.

وإنما نقول في القادر على الشيء إنه قادر على ضدّه في الجنس؛ لأن بذلك يفارق القادرُ المختارُ المضطرَّ الممنوعَ، ولسائر ما ذكرناه من الأدلة.

[في بيان عدم وجوب كونه قادرًا على توليد الإيمان أن يكون قادرًا على توليد الكفر]

وذلك لا يُوجِب أنه متى قدر على ما نفع عنده الشيء من غيره، أن يقدر على ما نفع ضدّه عنده من غيره. كما لا يجب متى وصف بالقدرة على ما يولد العلم، أن يوصف بالقدرة على ما يولِّد الجهل، وإن كان القادر على العلم قادرًا على الجهل؛ ففارق حال الضدَّين الواقعين عند مقدورين على جهة الإيجاب حالهما إذا كانا مقدورين؛ وذلك فيما يختار عنده ولا يكون مُوحِيًا عنه أبعد.

وربما كان من جنسه، لكنه بوقوعه على وجه مخصوص يكون كُفرًا، نحو السجود إذا قصد به عبادة غير الله تعالى أنه يكون كُفرًا، وإن كان هو نفسه إيمانًا إذا قصد به عبادته تعالى. هذا لو كان الكلام في كفر وإيمان يقدر عليهما قادر واحد، فكيف إذا كان القول في مكلَّفين؟ فكيف يجب من حيث قلنا إن القادر على الشيء قادر على ضدّه، أن يفعل تعالى ما لا بدَّ أن يختار المكلّف الإيمان عنده، من حيث صحَّ أن يفعل ما يختار الكفر عنده؟

فإن قال: فمن جهة تعلمون أنه تعالى قادر على فِعْل ما يختار عنده، كما تعلمون من جهة العقل أنه لا يُوصَف بالقدرة على ما عنده يختار الكافر الإيمان عنده.

قيل له: إن العقل لا يدلّ على ما حلَّ هذا المحل، لأنه كلام في ما الذي يختار المكلّف عند الأمور الواقعة منه تعالى، ولا دلالة في العقل على تفصيل ذلك.

[في بيان أن فعل الله ينسجم مع المقدور من قبله]

وإنما يدلّ العقل في الحكيم أنه لا بدَّ من أن يفعل أفعالًا مخصوصة كنحو الواجب وما شاكله، فأما في غير الحكيم فلا دليل يدلّ عليه. ولولا أن السمع حدَّد أنه تعالى يصحّ أن يفعل ما يُفسِد العبد عنده لكنه لا يختاره على ما بيَّنَّا في قوله [تعالى] ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشّورى: الآية ٢٧]، لما قطعنا على ذلك.

فأما القطع على الحيثية الأخرى من جهة الفعل الواجب من حيث علمنا أنه تعالى مع التكليف لا بدَّ من أن يفعل الأصلح بالعبد في فِعْل ما كلّفه.

فلو كان في مقدوره تعالى ما لو فعله لآمن الكفَّار عنده أو بعضهم لفعله لا مَحالة. فلما علمنا فَقْد ذلك، علمنا أن ذلك غير معلوم في جملة المقدورات.

ثم يقال له: لا فرق بين ما أوردته وبين مَن قال لك: إذا كان تعالى قادرًا على أن يضطر العبد إلى الفعل، فواجب أن يكون قادرًا على أن يجعله فاعلًا بأمر يرجع إليه دون العبد؛ ويجب إذا كان قادرًا على أن يُلجِئه بأمر لا بدَّ عنده من أن يكون فاعلًا، فيجب أن يكون قادرًا على أن يجعله مختارً بأمر يجري هذا المجرى.

ثم يقال له: إذا كان تعالى قادرًا على أن يدخل العبد في استحقاق العِوَض فيما يفعله به من الآلام، فيجب أن يقدر على أن يُدخِله في استحقاق الثواب بفِعْل الطاعة فيه، لأن القادر على الشيء قادر على ضدّه ومثله.

ثم يقال له: يجب إذا كان تعالى قادرًا على أن يقوِّي دواعي العبد إلى فعل ما ينفعه ويشتهيه أن يكون قادرًا على أن يقوِّي دواعيه إلى فعل ما يضرّه وينفر عنه من غير عاقبة تقع. فلما كان ذلك باطلًا ـ وإن وجب في القادر على الشيء أن يكون قادرًا على ضدّه لأمر يرجع إلى هذين الفعلين وحِكَمِهِما فيما له يختارهما الفاعل ـ فكذلك القول فيما ذكرتموه.

فإن قالوا: لا مقدور إلا والله تعالى قادر على جنسه وضربه، فكيف يصحّ كونه قادرًا على ما لو فعله بالعبد لكفر ولا يوصف بالقدرة على ما لو فعله به لآمن؟

قيل له: قد بيَّنَّا أن ذلك ليس بمقدور وأنه تعالى قادر على كل هذه الأجناس؛ لكن المعلوم من حال العبد أن يختار الإيمان عند شيء من مقدوراته، وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه.

وأما الجواب عن قولهم: «إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذي هو صلاح المكلّف غاية، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر»، فهو ما

بيَّنَّاه من أن المقدورات المُضافة إليه تعالى من كل وجهة لا نهاية لها، لكن الكافر قد عَلِم من حاله أنه لا يؤمن عند شيء منها. وإذا ثبت بما قدَّمنا أن ذلك لا يرجع إلى مقدوره تعالى ألبَتَّة، فكيف يدلّ على ما هو مقدوره؟ وليس كذلك حال ما يلزم أصحاب الأصلح، لأنّا نبيِّن هناك أن المعتبر فيه المنافع، وأنه لا نهاية لما يقدر تعالى عليها؛ فلذلك يلزمهم في ذلك تناهي المقدور، ولا يلزمنا في الأصلح في باب الدين مثله.

[في بيان قول أصحاب الأصلح والرّدّ عليهم]

فإن قالوا: فما الفصل بين قولهم وقولكم في هذا الباب؟

قيل له: إنهم أوجبوا أن يفعل تعالى ما يكون نفعًا للعبد إذا لم يكن فيه ضرر وفساد؛ فلزمهم إذا كانت المنافع التي هي المَلاذ، أو تناول المُدرَكات والالتذاذ بها، أو زيادة الشهوة، وكانت أجمع لا تقف على حدّ، لا يُوصَف تعالى بالقدرة على أكثر منها، ولا لكونها منافع تعلق باختيار مختار، لزمهم على قولهم بوجوب ذلك أن يفعل ما لا نهاية له، وأن يكون مقدوره من ذلك متناهيًا، أو أن لا يجب عليه إلا ذلك القدر، أو أن يكون غير فاعل للواجب، أو أن لا يجب الأصلح على ما نقوله. فإذا فسدت الوجوه المتقدّمة أجمع، ثبت ما قلناه.

وليس كذلك ما أوجبناه من الأصلح في باب التكليف؛ وذلك لأنّا لا نُوجِب فعلًا له صفة مخصوصة حتى يلزم إيجاب ما تشاركه فيها، وإنما نُوجِب ما يختار المكلّف الفعل عنده؛ فإذا لم يكن للزيادة في ذلك تأثير، لم يجب علينا ما لزمهم. وكما يجوز أن يكون قدر من الفعل هو الواجب دون ما زاد عليه، لأن المكلّف يختار الإيمان عنده، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من حال المكلّف أنه لا قدر ولا فعل يختار المكلّف الإيمان عنده أصلًا: فلا يمكن أن يقال بوجوب شيء من الأفعال عليه.

[في أن الله لا يُلجِىء العبد إلى الفعل لأن ذلك يُخرِجه من التكليف]

وأما قولهم: إذا جاز أن يقدر تعالى العبد على الإيمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختاره لا مَحالة، كما يقدر على أن يُلجِئه إليه ويمنعه

منه، فبعيد وذلك لأنهم إن أرادوا أن يجعله مختارًا يفعل بفعله فيه يجري مجرى الاضطرار أو الإلجاء فذلك مما لا نأباه، لكنه لا يثبت التكليف معه؛ لأنه إذا كان مضطرًّا إلى الإرادة أو المراد أو إلى أحدهما لم يجز أن يكلّف ذلك مَن يخرج بهذا الفعل عن صفة المكلف. وإن أراد أنه يقدر أن يجعله ممَّن يصحّ أن يختار الإيمان ويفعله فهو ممكن صحيح. وقد فعله تعالى من حيث أقدره على ذلك، لكنه لا يختار إذا جعله بحيث يصحّ ذلك منه أن يجب أن يفعله، كما لا يجب إذا صحَّ منه تعالى أفعال أن يكون فاعلًا لها. وإنما قلنا إنه تعالى موصوف بالقدرة على أن يُلجىء كل بكافر إلى الإيمان لأن في المقدور أفعالًا معلومة يصير المكلَّف ملجأ عندها فصحَّ أن نصفه بذلك. وليس في المقدور فعل معلوم يختار عنده المكلَّف مقدوره لا محالة لا على وجه الإلجاء، فكيف يجب أن نصفه بالقدرة على ذلك؟ وليس هنا مقدور مُشار إليه.

وأما منعه تعالى المكلّف من الفعل فمقدور أيضًا، لأنه ما به يصير ممنوعًا، وهو معقول، وهو أن يفعل ضدّ ما يقدر العبد عليه أو ما يجري مجرى الضِّدّ. وليس كذلك حال ما يختار الإيمان عنده، فلذلك فصلنا بين الأمرين.

وأما قولهم: إذا كان اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعي وهي معقولة، فلا بدَّ من إثباته تعالى قادرًا عليها كما يقدر على الصوارف، وذلك يصحِّح القول بأنه تعالى قادر على ما يختار الكافر الإيمان عنده، فبعيد: وذلك أن الدواعي على ضربين: أحدهما لا يتغيَّر حاله وحال المُختار معه، فذلك مما يجب عنده الاختيار أو الكفّ نحو ما نقوله من أنه تعالى مع علمه بقبح القبيح وعلمه بأنه غني عنه لا يختاره ألبَتَّة. فكما نقول إنه لا بدَّ من أن يفعل الواجب، وكما نقول فيما أُلجىء العبد إليه إن حالته لا تتغير. والثاني ما لا تجب هذه الطريقة فيه لأن الداعي لا يخلص على وجه يجب اختيار الفعل عنده. وذلك نحو الدواعي إذا قارنها من الاعتقاد ومن الشهوة ما يُخرجها عن بابها <. . . . .>[1] من حيث علمنا الراحة في ترك الشهوة أن نتركها، ومن حيث

(١) مطموس بالأصل.

علمنا النفع في التجارات أن نفعلها. فكذلك لا يجب فيمن يختار الكفر لشهوة أو شبهها أن يحصل عنده من الدواعي التي لا تُخرِجه من التكليف ما يجب أن يختار الإيمان عنده لا محالة. وهذا معقول من حال تدبير الرجل ولده وغلامه؛ لأنه لا يجب إذا صحَّ أن يُلجِئه بخوف عظيم إلى الامتناع من فعل مخصوص، أن يصحّ أن يقوِّي من دواعيه ما يختاره عنده لا محالة. أو لا ترى أن أحدنا يخوف العليل في باب الحمية فيحتمي، ومع التخلية قد يعلم أنه عند التمكين لا بدَّ من أن يقدم.

شُبهة لهم

[في بيان أنه تعالى إذا كلّف فعل شيء فلا يمكن أن يختار أصلح منه]

قالوا: إن القول بوجوب الأصلح يقتضي ما نقول به؛ لأنه لو كان لا يوصف بالقدرة على ما لم يقع من ذلك لم يصحّ التفاضل فيه، وكان لا يصحّ وصفه بأنه أصلح. وصحة هذا الوصف فيه دليل على أن التزايد والتفاضل يصحّان فيه. فإذن يجب أن يكون تعالى قادرًا على أكبر مما فعل، وأن يقدر أن يفعل بالكافر ما يختار الإيمان عنده، وهذا بعيد. وذلك لأنه مبني على عبارة جعلوها دلالة علينا من حيث أطلقناها، ولو عدلنا عنها لبطلت هذه الشُّبهة؛ وكل شُبهة تحلّ هذا المحل فهي ساقطة.

وبعد فإنّا قد بيَّنَّا أن إطلاقنا هذه العبارة يفيد ضدّ ما زعموه، ولأنّا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كلّف فعل ما لا شيء أصلح في اختيار ما كلّف منه، فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له في فعل ما كلّف من حيث لا مزية لغيره عليه ألبَتَّة، ومن حيث له المزية على غيره، فأطلقنا هذه اللفظة عليه كما يطلق المسلمون القول بأنه لا صدق أصدق من كلامه ولا خبر أصدق من أخباره لهذه الفائدة، لا لأن التفاضل في الصدق يصحّ. وذلك أيضًا مثل إطلاقهم في الله تعالى إنه الأعظم والأكبر. فكذلك القول فيما قدَّمناه. وإذا كان المقصود بالكلمة التي يطلقها أرباب المذاهب معلومًا، فيلزم فيه تبع العبارة بل يجب إن وجد المخالف مَساغًا إلى الطعن من حيث المعنى أن يقوله، وإلا فالكفّ أولى به.

وبعد، فقد بيَّنّا من قبل أن التفاضل قد يصحّ في هذا الباب، لأنه لا يمتنع أن يقال إنه أصلح من غيره إذ كان المختار عند أحدهما أعظم درجة من المختار عند الآخر، وذلك يُسقِط ما سأل عنه.

وأما تعلّقهم بأن كل مكلّف واجب عليه أن يرغب إلى الله تعالى في اللُّطف والتوفيق، وأن يسأله ذلك، فلولا أن في مقدوره مثل ما سأل في كل أحد، لما جاز أن يتعبَّد جميعهم بذلك. فيتعبدون بذلك لأن هذه الرغبة إنما تتناول المستقبل من الأوقات، ويجوز في كل تكليف في المستقبل أن يلطف له تعالى بما يختار الطاعة عنده لا على شك من حاله فيما يستأنفه. ولا يجوز أن يرغب إليه سبحانه في الماضي من الأوقات، لأن ما قد وقع لا يتغير حاله بوجود شيء من المقدورات.

[في بيان شرائط جواز الرغبة إليه تعالى في اللطف]

فإن قال: أفليس تجب هذه الرغبة فيمن يعلم في المستقبل أنه لا يؤمن وفيمن يعلم أنه يؤمن على كل حال؟

قيل له: وجوب هذا على ما ذكرته، أولًا يجب أن يكون على جهة الانقطاع إليه تعالى، أو لأنه مع هذا العلم قد يجوز في مقدوره ألطاف يفعل بعض الطاعات عندها، وإن كان الجميع لا يفعله. وأما ما ذكرته ثانيًا، فإنه وإن كان يعلم أنه يطيع في جميع ما كلّف، فقد يصحّ أن يكون إنما يطيعة لألطاف يفعلها تعالى به حالًا بعد حال. فلذلك يرغب إليه تعالى في هذا الباب. وهكذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم ومَن يجري مجراهم.

وبعد، فإنّا إنما نجوِّز رغبة المكلّف إليه تعالى في اللُّطف بشرط أن يكون ذلك مقدورًا ومعلومًا، لأنه لا يجوز أن يرغب إليه إلا في الفعل يجديه. فلا بدَّ من هذه الشريطة فيه، وهذا كما يرغب إليه تعالى في نِعَم الدنيا بشرط أن تكون غير فساد، لأنه لا يجوز أن يرغب في فعل القبيح من قبله. فكما يجب هذا الشرط فكذلك ما قدَّمناه، لأن مسألة ما لا يقدر عليه بمنزلة مسألة ما لا يحسن. فكما يجب هذا الاشتراط من جهة العقل، فكذلك ما قدَّمناه، وفي هذا سقوط ما سأل عنه.

فإن قال: أفجميع المسلمين إلى هذا يقصدون بالرغبة؟

قيل له: مَن كان من أهل الحق والمعرفة بعدله وحكمته فإنه لا يسأل إلا على هذا الوجه، لأنه على هذا الوجه يحسُن، ولا مُعتَبَر بغيرهم، لأنهم إن سألوا على غير هذا الوجه كانوا مخطئين، كما يخطىء المجبر إذا سأل ذلك وأراد بالمسألة نفس القدرة والتمكين.

شُبهة لهم

[في بيان شُبهة عدم وجوب اللطف]

وأحد ما تعلَّقوا به أنه لا مُبْتَلى إلا وفي العقل متقرر أن يسأل العافية، وأن يرغب إلى الله تعالى، مع تجويز كون ذلك البلاء في المستقبل لطفًا له. وذلك يدلّ على أن اللُّطف غير واجب، وإلا فقد كانت هذه المسألة قبيحة. كذلك القول في مسألة الفقير والغني، وهذا بعيد. وذلك لأن هذه المسألة إنما تحسن بالشرط الذي ذكرناه؛ لأنه لا مريض إلا ويجوز في المستقبل أن الصحة لا تكون فسادًا له. وقد تقرَّر في العقل وجوب إزالة المَضَرَّة إذا أمكنه وطلب ذلك من غيره إذا لم يمكنه، فيسأل الله على هذا الحدّ. ولو قطع على أن إدامة السّقم صلاح له بخبر نبيّ، كان لا يمتنع أن تحسن منه المسألة على جهة الانقطاع إليه تعالى في الوجه الذي ذكرناه، ويكون ذلك لطفًا له في اختياره ما ينفعه في العافية على ما يضرّه.

وبعد: فقد نبَّه السمع على ما قلناه بقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُۚ﴾ [القَصَص: الآية ٦٨] من أمرهم فشرط تعالى في اختياره مما يختاره أن يكون فيه الخيرة، فكذلك يجب على العبد أن يشترط ذلك فيما سأل.

فإن قال: إن كان الأمر على ما زعمتم في حُسْن الرغبة ـ وقد علمتم أنه قد يكون المعلوم أن السّقم قد يكون لطفًا له، كما قد يعلم مثله في الصحة، وكذلك في الفقر والغِنى ـ فهلَّا حَسُن من العبد أن يرغب إليه في السقم والفقر، كما يرغب إليه في الصحة والغِنى، مما يدلّكم ذلك على أن حالهما سواء في

أن للقديم أن يفعلهما وأن لا يفعلهما، فلذلك حَسُنَت المسألة في أحد الوجهين دون الآخر؟

قيل له: إن المسألة تنقلب على صاحب اللُّطف وذلك أنه يقال له: هلَّا حَسُن من العبد ما سألت عنه مع تجويزك تساويهما في أنهما أصلح وفي خلافه، فإن لم يلزمه ذلك لعلة نذكرهما في هذا الباب، فكذلك لا يلزمنا ما ذكرته، وإن كنّا نجوّز فيهما التساوي في الوجه الذي سأل عنه.

وبعد: فإن العقل قد فصل بينهما؛ وذلك لأن الداعي بالعافية لا يقطع على حصولها وإنما يلزمه بعقله ذلك، كما يلزمه اختيار ما ينفعه على ما يضرّه، متى لم يعلم في النفع سوى كونه نفعًا. وكذلك في الضرر يلزمه أن يجري ما يمسّه من ربّه مجراه فيما يختاره لنفسه. وقد علمنا أنه لا يختار الضرر على النفع ألبَتَّة. فكذلك لا يحسُن منه أن يسأل على هذا الحدّ. هذا إن ثبت وجوبه عقلًا. فأما إن ثبت ذلك من جهة السمع فقد ثبت بالإجماع وغيره أن الواجب في الدعاء طلب العافية والغِنى دون الفقر والمرض، ونبَّه ذلك على علّته: وهي أن عند ذلك يكون أقرب إلى اختيار ما ينفع في العافية من الطاعات على ما يضرّ، كما يفيدنا أن نذمّ الفاسق إذا غاب عنّا ولا نمدحه، وأن ننكر المنكر ولا نغار عليه لمثل هذه العلَّة.

شُبهة لهم

[في بيان شُبهة تفضيل الأنبياء على غيرهم]

ومما تعلقوا به قولهم: إنه تعالى قادر على أن يفضل عبدًا على عبد، وعلى هذا الوجه فضل الملائكة والنبيين على غيرهم، فيجب أن يكون في مقدوره ما يفضل به كل عبد على غيره، ولا يكون ذلك إلا باللُّطف الذي يصير عنده العبد مؤمنًا فاضلًا، لكنه لا يجب أن يفعله، وهذا بعيد. وذلك لأنه مبني على عبارة وجدوها مسموعة في الاستعمال، ويجب فيما حلَّ هذا المحل أن يعرف معناه من الأمة أو في القرآن، ثم يتكلم عليه، ولا يحتجّ بنفس باللفظ والعبارة. فنحن لا نمنع من أنه تعالى يفضل الأنبياء من حيث يفعل ما يعلم أنهم يختارون عنده سائر ما كلَّفوه فيفضلوا به. وإنما صحَّ ذلك لما كان في

مقدوره تعالى ما هذا حاله. وأما مَن ليس ذلك في مقدوره فلا يصحّ أن يفعله على هذا الحدّ. ويجوز أن يقال: فضلهم بأن حكم بفضلهم ودلّ على ذلك من حالهم، وأمر بتعظيمهم وإجلالهم، ولا يصحّ ذلك فيمن لم يفعل ما يستحق به ذلك. وقد يقال ذلك بمعنى الإخبار عن منازلهم في الثواب ولا يصحّ ذلك في غيرهم. فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يصحّ أن يفضل في باب الدنيا الكفَّار على الأنبياء. فأما في باب الدنيا ونعيمها فذلك غير ممتنع، وقد فعل ذلك بكثير من الخلق، ولا يُستَفاد ذلك بإطلاق التفضيل، فلذلك لم نُدخِله في الكلام.

شُبهة لهم

[في ذكر شُبهة الصلاح في الدنيا والصَّلاح في الدين]

وربما قالوا: إذا كان الصلاح منه تعالى في باب النِّعَم العاجلة يصحّ فيه التفضيل، فكذلك في النِّعَم الآجلة؛ فإذا جاز أن يصلح كل فاسد في الوجه الأول، فكذلك في الوجه الثاني، وهذا بعيد. وذلك لأن الصلاح في باب الدنيا يرجع إلى فعله تعالى فقط نحو الشهوات واللذَّات وما أدّى إليهما. وقد بيَّنَّا أن ذلك لأقدر منه إلا وهو موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه، وأنه كما يصحّ أن يفعله ببعض الأحياء يصحّ أن يفعله بغيره. والصلاح في باب الدين لا يكفي فيه ما يفعله تعالى دون أن يقترن به اختيار المكلّف للطاعة. فإذا انفرد فعله عن ذلك لم يكن صلاحًا، وكان تعالى مستصلحًا بما فعل. وإذا صحَّ ذلك ـ وقد بيَّنَّا أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال العبد أنه لا يؤمن عند شيء من مقدوراته ـ فغير واجب أن يوصف بأنه قادر على أن يصلح الكافر بإزالة فساده على هذا الحدّ. وما قدَّمناه من قبل في الشُّبهة الأولى يُغني عن تقصِّي الجواب في هذه المسألة.

شُبهة أخرى

[في بيان الفرق بين الإلجاء واللطف]

وربما تعلَّقوا من جهة السمع بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٥]، وبقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ

جَمِيعًاۚ﴾ [يُونس: الآية ٩٩]، وبقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: الآية ١٣]، وبقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١١].

قالوا: فكل ذلك يدلّ على أنه يصحّ أن يلطف لهم، ويشاء منهم ما يؤمنون عند كونه ووجوده، لكنه لا يفعله؛ فلو كان واجبًا لما صحَّ ذلك، وهذا بعيد. وذلك لأنَّا قد بيَّنَّا من قبل أنه تعالى يصحّ أن يشاء ما يؤمنون عنده لا محالة، وهو طريقة الإلجاء، فمن أين لهم أنه تعالى أراد اللُّطف على ما زعموه دون أن يكون المراد ما نقوله في ذلك. وليس في الظاهر أكثر من أنه تعالى لو شاء لجمعهم على الهدى، ولو شاء لآمنوا، وليس فيه بيان الذي يشاء فيؤمنون عنده، وعلى أيِّ وجه يؤمنون عنده. وإن لم يكن ذلك في ظاهره، بَطُل تعلّقهم بالظاهر، وصاروا بما ذكروا أنه المراد متأوّلين للآية على ما لا يقتضيه ظاهرها، كما نفعله نحن إذا حملناها على أن المراد بها الإلجاء، فكيف يصحّ تعلّقهم بما ذكروه؟

وبعد: فإن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰۚ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٥] في ظاهره ما يبيِّن ما قلناه؛ لأنه نسب اجتماعهم إليه تعالى، فلا بدَّ من أن يكون ما اجتمعوا عليه ـ أو ما أوجبه ـ من قبله، ولا يكون إلا بالإلجاء.

فإن قال: فقد يقال ذلك إذا قوَّى دواعيه فاجتمعوا لأجلها كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْۚ﴾ [الأنفَال: الآية ٦٣].

قيل له: قد يقال ذلك لكن الوجه الأول أقوى في الاستعمال، وأقرب إلى الحقيقة من حيث فعل بهم ما يُوجِب فيهم الاجتماع؛ فبأن نحمل الظاهر عليه أولى.

وأما قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يُونس: الآية ٩٩] ففي آخره ما يدلّ على ما قلناه، وهو قوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يُونس: الآية ٩٩]. فلولا أن المراد بالكلام طريقة الإكراه لم يكن لهذا الكلام معنى.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣] ففيما قبله دلالة على المراد به بخلاف ما توّهموه، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ

إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُواْ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَآ أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَٱرْجِعْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ ﴿١٢﴾﴾ [السَّجدَة: الآية ١٢].

فخبَّر تعالى عن حالهم في الآخرة وقت حلَّت بهم العقوبة، وأنهم يطلبون عند ذلك الرجعة والخلاص مما عاينوه، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السَّجدَة: الآية ١٣] يعني هذا ما التمسه المجرمون من الخلاص والنجاة، لأنه متى لم يحمل على هذا القول لم يتعلق بما تقدَّم ولا جرى مجرى الجواب له.

وأما قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: الآية ١١١]. فقد بيَّنَّا من قبل الكلام فيه؛ وكل ما في كتاب الله من هذا الباب، فالجواب فيه على هذا النحو. وقد قدَّمنا ذكر ذلك في باب الإرادة أيضًا فلا وجه للإكثار فيه.

شُبهة أخرى

[في الدلالة على وجوب اللُّطف وحُسنه]

قالوا: لو كان اللُّطف واجبًا لوجب ـ إذا كان بعض المكلَّفين يختار الإيمان عند شيء يختار الكفر عنده ـ أن يكون واجبًا قبيحًا، أو أن يسقط وجوبه مع ثبات وجه الوجوب فيه، أو أن يخرج عن القبيح وقد حصل وجه القبح فيه.

وكل ذلك فاسد، فيجب القضاء بأن اللُّطف غير واجب؛ وهذا بعيد. لأنّا لا نحكم بوجوب ما يحصل فيه بعض وجوه القبح؛ لأن وجوب الفعل يتضمن حُسنه لأنه لا يصحّ أن يلزمه فِعْل ما ليس له أن يفعله، ولا يجوز أن يجب عليه ما بفعله يستحق الذّمّ وبأن لا يفعله يستحقه أيضًا، لأنه يؤدِّي إلى أن لا يمكنه أن ينفكّ عن الذّمّ.

وإذا ثبت ما قلناه لم يصحّ القضاء بإثبات ما سألت عنه، بل بأن يكون قبيحًا أولى؛ لأنه قد تعرَّى عن وجه الحُسْن والوجوب وحصل فيه وجه القبح، وإذا ثبت ذلك فيمن يعلم من حاله أنه لا يختار الإيمان إلا عند مثل هذا الفعل

لا يحسُن أن يكلّف إلا بأن يُفرِد بالتكليف فلا يحصل في لطفه مَفسَدَة؛ وقد بيَّنَّا هذا الكلام من قبل، وذكرنا أن القائلين بالأصلح يُوجِبون ما هذا حاله إذا كان ما يقع عنده من الإيمان أكثر، وإذا كان مَن يؤمن عنده أكثر عددًا، ويزعمون فيما هذا حاله أنه أصلح؛ وذلك مما تجده مشروحًا في موضعه.

شُبهة أخرى

[في بيان أن المعائب وما شاكلها لا تدعو المكلّف إلى المعاصي]

قالوا: لا دليل أدلّ على صحة قولنا من شهادة الوجود له؛ وقد عرفنا أن كثيرًا من المكلفين تحملهم الشدَّة والفقر على ترك الصلاة والتهاون بالعبادات؛ وقد ابتلاهم الله تعالى مع ذلك بهما؛ فلو كان اللُّطف واجبًا لما صحَّ ذلك.

واعلم أن الفقر والشدة والمرض والسقم والمصائل والمِحَن، وإن وجدناها نازلة بالمكلف، لا نجدها داعية له إلى ما لولاها كان لا يفعله عن المعاصي؛ لأن العلم بوقوع المعاصي عندها لا يتضمن العلم بوقوعها لأجلها، وإنما تحصل فيما أوردوه شُبهة لو صحَّ أن نعلم وقوع ذلك لأجلها على وجه لولاها كانت لا تقع ولا تختار؛ وذلك لا يعلم إلا بالسمع، لأن نفس المكلّف لا يصحّ أن يجده في نفسه، فبأن لا يعلم غيره منه أولى؛ وإذا كان لا يعلم إلا سمعًا فكيف يمكن ادّعاء الوجود في ذلك؟

فإن قال: إني أدَّعي في ذلك من الوجوب في العقل ما يجوز كون النظر والمعرفة لطفًا.

قيل له: قد بيَّنَّا أن المعرفة بحصول المنافع في الفعل تدعو إلى فعله؛ وكذلك العلم بحصول المَضارّ فيه يصرف عن فعله؛ والظن والخوف في هذين كالمعرفة واليقين؛ فلذلك حكمنا في المعرفة بأنها لطف إذا كانت مختصَّة بما ذكرنا. وليس كذلك حال الفقر، لأنه لا تعلّق له بترك الصلاة.

بل لو قيل إن تعلّقه بفعلها أقرب من جهة العقل كان أولى لأن <روية> المكلّف تقتضي بَذْل الجهد في إزالته واستجلاب الغنى، وذلك مما

يدعو إلى العدول عمّا يضرّه من المعاصي إلى ما ينفعه من الطاعة؛ وإذا كانت الحال ما وصفنا، فكيف يدَّعي في ذلك الوجود؟

ولا فرق بين مَن قال ذلك في الفقر وبين مَن أوجبه في الغنى؛ لأنّا قد نشاهد الغني يلهو عن العبادات ويتشاغل بالفساد لتمكّنه من المال؛ وهذا يُوجِب أنهما جميعًا ـ مع كونهما في حدّ التضاد ـ يصرفان عن الطاعة، وقد علمنا أن ذلك مُحال.

فإن قال: أليس الوالد يعمل في مصالح ولده على ما يظنه ويجده، فهلَّا جاز أن نحكم من جهة العقل في الفقر والشدَّة بما ذكرناه؟

قيل له: إن الذي كلّف أحدنا في استصلاح مَن يدبِّره أن يعمل على الظن، لأنه لا يعرف العواقب والأمور المستقبلة، وقد عرف بعقله أمارات الظن على الجملة، فالواجب أن يعمل عليه؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى بالمكلّف، لأن تدبيره على ما يُوجِبه علمه بأحواله.

وقد علمنا أن أحدنا لا يعرف ما سيختار غيره من الأفعال عند الأمور الحادثة فيه، فيجب أن نَكِل الأمور في ذلك إلى الله تعالى، وأن نقطع على أن أحدنا لا يعرف الحال في ذلك إلا من جهة السمع ما بيَّنّاه.

شُبهة أخرى

[في الدلالة على أن البعثة النبوية تتضمن التمكين للمكلّف ولا تتضمن المفسدة]

قالوا: قد بيَّنت أن النبي صلَّى الله عليه بُعِثَ إلى قوم كفروا به وكذَّبوه وحاربوه، ولولا بعثه إليهم ودعاؤه لهم لم يفعلوا ذلك، وهذا صورة للمفسدة، وقد فعله تعالى، فكيف يجوز أن نحكم بوجوب اللطف؟

واعلم أنّا قدّمنا من قبل أن كل ما كان له حظ في التمكين لا مدخل له في المفسدة؛ وقد بيَّنّا أن حقيقتها تقضي بعدم التمكين لها؛ فإذا صحَّ ذلك، وقد علمنا أن تكذيب الرسول صلَّى الله عليه في ادّعائه النبوَّة وإظهاره الشريعة لا يصحّ إلا بعد بعثته وادّعائه وظهور المعجز عليه، فهو إذن تمكين.

وكذلك فإن محاربته على النبوّة لا تصحّ إلا بعد البعثة، فهو تمكين أيضًا من ذلك؛ فكما يحسُن منه تعالى تكليف مَن يعلم أنه يكفر، فكذلك يحسُن منه تكليف السؤال مَن يعلم أنه يكفر بها ويكذب.

فإن قال: فأنتم تقولون إن النبي صلَّى الله عليه لم يبعث إلى أحد إلا وشريعته لطف له، فكيف يصحّ ما ذكرتم؟

قيل له: إنّا لا ننكر كون ذلك لطفًا في غيره من العبادات لأنه لو قام بذلك لصلح فيما كلّفه عقلًا، لكنه لمّا لم يقم به فسد في الأمرين وأتى من نفسه فيهما. وقد بيَّنَّا من قبل أن اللُّطف من فعل العبد لا يجب أن يجبر عليه، بل متى مُكِّن منه كفى.

وكذلك القول في المفسدة من فعله أنه لا يجب أن يمنع منها، وإنما يجب أن يُمَكَّن من تركها؛ وفي ذلك إسقاط هذه المسألة ونظائرها.

شُبهة أخرى

[في بيان أن تعريف المكلَّف أنه من أهل الجنة ليس مفسدة بل مصلحة]

قالوا قد علم كل عاقل أن تعريف المكلَّف أنه من أهل الجنة يجري مجرى المفسدة لأنه عند ذلك يأمَن أن يموت على معصية، فيكون أقرب إلى أن يقدم عليها لقطعه أنه سيتوب عنها؛ ومع ذلك فقد فعله تعالى بالأنبياء والملائكة وبكثير من الصحابة على ما رُوِي في حديث السيارة وغيره.

وكل ذلك يصحِّح ما نقوله في هذا الباب. واعلم أن هذه المسألة مُشاكِلَة لما تقدَّم لأنه لا يقطع من جهة العقل أن هذه المعرفة تدعو إلى فعل المعصية دون فعل الطاعة، وإنما يعلم من حالها أحد الأمرين بالسمع؛ يبيِّن ذلك أن علمه بأنه يصير من أهل الجنة لا محالة. لو قيل إنه يدعوه إلى الاستمرار على الطاعة لما يحصل له من قوة القلب بما أعدّ له لكان أقرب؛ فإذا صحَّ ذلك لم يمكن القطع على ما ذكره.

وبعد؛ فلو ثبت أن هذا العلم يدعو إلى إيقاع المعصية، لوجب أن يقال إنه تعالى لا يعرِّف أحدًا أنه من أهل الجنة إلا مع تعريفه بأنه لا يرتكب كبيرة، فيزول وجه الفساد على ما ذكره.

ومتى لم تكن هذه الطريقة معلومة من حاله، لم يحسُن أن يعرفه لما فيه من الفساد؛ وهذا هو الأقرب فيمن عرف من الملائكة والأنبياء وغيرهم في هذا المعنى؛ وفي ذلك إبطال ما يعلق به.

وبعد؛ فإن تعريفه تعالى العبد بأنه من أهل الجنة يتضمن تعريفه أنه معصوم بالألطاف وأنه لا يختار إلا ما ينال به الجنة؛ فكيف يقال والحال هذه بأنه مفسدة مع كونه متضمنًا للمصلحة؟

شُبهة أخرى

[في الدلالة على أنه تعالى لا يُعَرِّف المكلّف أنه سيموت على الكفر]

قالوا: وقد صحَّ أن تعريف المكلّف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصي؛ وقد ثبت أنه تعالى قد عرف ذلك بعض المكلفين؛ فلو كان اللُّطف واجبًا لم يصحّ ذلك؛ وإنما يصحّ من حيث كان تعالى قد أزاح العلّة بسائر وجوه التمكين، وعلم أن هذا العارف بأنه يموت على كفره إنما يُؤتَى من قبل نفسه.

واعلم أن هذه المسألة غير موجودة، لأنه لا أحد يقطع فيه أنه تعالى قد عرفه أنه سيكفر لا محالة ويموت على ذلك حتى حصل عارفًا بذلك؛ بل لا أحد من المكلفين إلا ويجوز فيه أن يموت على توبة كما يجوز خلافه.

ولم يثبت أن إبليس قد عرفه الله تعالى ذلك لا محالة، لأنه فيما يوعده به يجوز أن يكون مشروطًا؛ فيريد بقوله: «لأملأن جهنم منك وممَّن تبعك»، إن لم تقع منك ومنهم توبة وإنابة.

وكما لا بدَّ من هذه الشريطة فيمن تبعه؛ فكذلك لا بدَّ منها فيه؛ فكيف يصحّ القطع على ما سألت عنه؟

وأما أبو لهب فغير ممتنع أن يكون قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المَسَد: الآية ١] إلى غير ذلك على طريقة الشرط؛ فيكون الكلام فيه كالكلام في إبليس؛ ولا يمتنع أن يكون قد عرف النبي صلَّى الله عليه ذلك من حاله، ولم يعرف هو على جهة القطع، فلم يحصل فيه ما يجري مجرى الفساد؛ وفي ذلك إسقاط ما قاله.

فأما ما يتعلقون به من أنه كلّف بأن يجمع بين الإيمان والعلم بأنه لا يؤمن ـ وأن ذلك كالمتضادّ ـ فما لا يدخل في هذا الباب؛ وقد بيَّنَّا القول فيه في باب البدل.

وبعد، فإنه يجوز أن يقال: إنما يعرف تعالى المكلّف أنه يموت على كفره إذا كان المعلوم من حاله أنه يستمر على الكفر، سواء عرف ذلك أو لم يعرف؛ ولا تزيده المعرفة أمرًا لم يكن يحصل عليه، أو أنه إنما يعرف متى كان المعلوم أنه يطيع في سائر حالاته إلا في هذه الحالة الواحدة، لأنه لم يثبت خلاف ما ذكرناه في التكليف، ولك يُسقِط ما سأل عنه.

شُبهة أخرى

[في بيان أنه تعالى لا يُعَرِّف المكلّف أنه سيبقى إلى وقت معلوم]

قالوا: وقد ثبت أن إعلام المكلّف أنه يبقى لا محالة إلى وقت معلوم يجري مجرى الإغراء والمفسدة؛ وقد يفعل الله جلَّ وعزَّ ذلك بإبليس وغيره، فكيف يصحّ مع ذلك القول بوجوب اللُّطف وقُبح المفسدة؟

واعلم أن الذي ادّعاه غير مقطوع به عند كثير من أهل العلم لأن قوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿٣٨﴾﴾ [الحجر: الآيتان ٣٧، ٣٨] ليس فيه بيان ذلك الوقت واليوم.

والأولى أن يُراد به الوقت الذي المعلوم من حاله أنه يموت فيه؛ وهذا سبيل كل مكلّف في أنه مُنظَر إلى وقت معلوم.

وليس يجب من حيث قال: ﴿رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الحِجر: الآية ٣٦] أن يكون هو المراد بالوقت المعلوم؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى بيَّن بذلك

أنه غير مُجاب إلى ما سأل؛ بل قد عمَّى عليه وعرف أن الأصلح له أن لا يعرف وقت موته.

فمن أين أن الأمر كما قاله؟

وبعد، فإنّا نقول: إن كان ما ذكرته فسادًا، فالواجب أن يقطع أنه تعالى لم يعرف أحدًا وقت موته؛ لأنه الواجب من هذه الأمور على ما يقرره العقل. وإن لم يثبت أن ذلك فساد فالجواب تجويز ما سأل عنه.

فلو لم يجب على هذه المسألة إلا على طريق الجملة لكان كافيًا في الجواب، وكذلك الكلام فيما تقدم من المسائل.

وأما الأنبياء عليهم السلام فغير منكر أن يعلموا بأجَل موتهم، بل يجب أن يقطعوا بذلك من حيث علموا فيما حملوا من الشرائع أنها ألطاف للمبعوث إليه لا بدَّ من أدائها. فإذا كان المعلوم من حالهم أنهم معصومون لا يختارون إلا الطاعة فهذا التعريف بأن يكون صلاحًا فيهم أولى. وقد بيَّنَّا فيما تقدم الفصل بين ما يكون إغراء من التعريف ـ نحو أن يعرف تعالى عين الصغائر أو أنه يغفر الكبائر إلى غير ذلك ـ وبين ما سأل عنه الآن، فلا وجه لإعادته.

[الباب الثاني]

الكلام في الآلام وما يتصل بذلك وذكر جملة من الخلاف في هذا الباب

[في ذكر آراء المخالفين حول الآلام والغموم]

اعلم أن في الناس مَن ذهب في الآلام(١) والغموم(٢) إلى أنهما يقبحان لذاتهما ونفسهما، وأنه مُحال وجودهما إلا قبيحين؛ وهذه طريقة الثنوية(٣) ومَن نحا نحوها.

ومنهم مَن قال: إنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب، وهذه طريقة أصحاب التناسخ(٤) والبكرية(٥).

ومنهم مَن قال: إنها تقبح إلا أن يكون فيها نفع أو استحقاق، لكنهم لم يجوِّزوا أن يكون النفع الموجب لحُسنها الأعواض، وقالوا إنما تحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكروا إثبات العوض؛ وهذه طريقة عبّاد.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

(٢) الغمّ: قال القاضي عبد الجبار: «الغمّ هو اعتقاد يتعلق بالضرر، أو ظن له. (المحيط بالتكليف ص ٢١٥). وأما عند الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فالغمّ هو انحصار القلب والدّم الذي فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩).

(٣) انظر الحاشية (١) صفحة ٢٥٥ من هذا الجزء.

(٤) هم الذين يعتقدون أن الروح عند انفصالها عن الجسد، تُنسَخ في بدن آخر. ومن فِرَقهم: الخرمية، والمزدكية، والمحمرة، وغيرها. (التنبيه والرّدّ ص ٢٧، ٢٨؛ المِلَل والنِّحَل ١/ ٢٨٨؛ خلاصة الأديان ص ٣٠؛ دائرة المعارف الإسلامية ٥/ ٤٨٦، ٤٨٧).

(٥) أتباع بكر، وهو ابن أُخت عبد الواحد بن زيد. كان يقول: إن الإنسان هو الروح دون الجسد الذي فيه الروح. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٩، ١٣٠؛ مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٧؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٧٠).

ومنهم مَن قال: يقبحها من العباد لموضع النهي، بحُسنها من الله تعالى لكونه مالكًا؛ وهذه طريقة المجبرة.

ومنهم مَن قال: الآلام تحسن منه تعالى للأعواض فقط، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار؛ وهذه طريقة كان يسلكها شيخنا أبو علي رحمه الله.

وقد حُكِي عنه الرجوع عنها، وإن كانت ظاهرة في كتبه.

واختلف مَن قال: إنها تحسن للنفع فيما يحسُن من ذلك في الشاهد.

فمنهم مَن قال: لا يحسن من أحد من العقلاء أن يؤلِم غيره إلا برِضاه أو بسمع يتضمن الإباحة؛ فإن كان المفعول به عاقلًا فإنما يحسُن برضاه، وإن كان غير عاقل فإنما يحسُن بالسمع. ومنهم مَن جوَّز حُسْن ذلك من جهة العقل على وجوه نذكرها في هذا الباب.

ذكر جملة ما يقوله شيوخنا رحمهم الله في الآلام

[رأي أبي علي الجبائي في الآلام]

اعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله يقول في الآلام: إنها تقبح لكونها ظلمًا. وتكون ظلمًا عنده بوجوه: منها أن تتعرى من نفع ودفع ضرر واستحقاق.

ومنها أن يقترن بها الظن لبعض هذه الوجوه فيغتمّ عند ذلك فيقبح لمقارنة الغمّ بها، لأن عنده أن الظن نفسه لا يقتضي قُبحها، وإنما تقبح لأنها تُعَرَّى من هذه الوجوه في ظنه وتقديره.

ومنها ما يقبح عنده لوقوعه على وجه يفوت معه استحقاق الحمد والشكر، وذلك نحو أن يكسر يد الغريق لتخليصه من الغرق بعد بَذْله ذلك له، فإنه يقبح من حيث فَوَّت على نفسه الشكر بما فعله من تخليصه من الغرق، لأنه لولا كسر يده لاستحق ذلك، وبكسره ليده خرج عن الاستحقاق، فيقبح منه لهذا الوجه.

ومتى خرجت الآلام عن هذه الوجوه كانت حسنة لأنها إنما تخرج عنها بأن تحصل فيها منافع توفِّي عليها، أو دفع مَضَرَّة أو استحقاق.

[في ذكر رأي أبي هاشم الجبائي في الآلام]

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فقد ذكر في موضع أنها تقبح لأنها ضرر فقط؛ لكنه صحَّح فيه وذكر في هذه المسألة أن النفع ودفع الضرر والاستحقاق تُخرِج الآلم من أن تكون قبيحة. والأكثر في كتبه والأصحّ في طريقته أنها تقبح لوجهين: أحدها لأنها ظلم، والثاني لأنها عبث. وإنما تكون ظلمًا لتعرِّيها من أمور أربعة: أحدها النفع الموفِّي عليها. والثاني دفع ضرر أعظم منها. والثالث أن تكون مستحقة على جهة العقوبة. والرابع أن يظن فيها أحد هذه الوجوه. وإنما تكون عبثًا متى فعلها وهو غير ظالم بها إذا لم يكن فيها معنى، وذلك نحو أن يُبيح رجل لغيره أن يضربه ويعطيه بدلًا من ذلك درهمًا. فمتى فعل ذلك وأعطاه الدرهم فهو غير ظالم، لكنه عابِث بما فعل. وكذلك لو استأجره نصف الماء من جانب إلى جانب في البحر، لكان إذا دفع إليه الأُجرة يكون عابثًا. وكذلك القول في الغريق إذا بذل لتخليصه كسر يده لكي يخلصه؛ فمتى فعل ذلك فهو عابث غير ظالم، لأنه دفع عنه بما فعل من الضرر ضرر أعظم منه، فيخرج من أن يكون ظالمًا، لكنه عابث بما فعل.

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض[1] في هذه المسألة بمثل جواب أبي علي رحمه الله، لكن الصحيح ما ذكرناه عنه في سائر المسائل. وعلى هذا الوجه بنى مذهبه في الآلام الواقعة من الله تعالى: أنها لو خَلَت من الاعتبار لكانت تقبح ـ لا من حيث كانت ظلمًا لأن التعويض يُخرِجها من هذه الصفة ـ لكن لكونها عبثًا.

[رأي القاضي في الآلام]

واعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها تحسُن لانتفاء وجود القبح عنها. فمتى رأيت في الكتب أنها تحسُن لوجوه، فأجمله على هذا المعنى؛ لأنه قد ثبت أن للقُبح وجوهًا معقولة بثباتها وبثبات أحدها يقبُح القبيح؛ وأن الحسن يعتبر في حُسْنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعاني والأغراض.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. ذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢، ولكن ذكر بعنوان (كتاب العرض) ولعله تصحيف (العوض) (بالعرض).

فالقول في الآلام يجري على هذا النحو. ومتى قلنا يحسُن للنفع، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبيَّن زوال وجوه القُبح، فيحسُن لأن فيه معنى. وكذلك القول في دفع ضرر أعظم منه، وفي الاستحقاق والظن لذلك. وكذلك القول فيما يقبح منه إذا حصل فيه معنى، لأن بحصوله يزول وجه القبح. ونحن نبيِّن القول في جميع ما ذكرناه.

ونقدّم جملة من الكلام في الآلام وحقيقتها، لأنه لا يصحّ الكلام في وجه الحسن والقبيح في فعل مخصوص إلا بعد بيان حقيقته وما يتصل به.

فصل في إثبات الآلام

[في بيان أن الإدراك هو السبيل لمعرفة وإثبات الآلام]

اعلم أنه لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الإدراك[(١)]. فمتى تناول الإدراك شيئًا فقد استغنى في إثباته عن دليل، لأن نهاية ما يبلغه المستدلّ على إثبات الشيء أن يردّه إلى المدرك. فإذا حصل الشيء مدركًا فالواجب في إثباته أن يكون أصلًا وأن يستغني عن دليل. ولهذه الجملة لم يحتجّ في إثبات السواد إلى دليل وإن احتجنا إلى ضرب من التأمّل في كونه غير المحل. فإذا صحَّت هذه الجملة وقد علمنا أنّا نجد في أبعاضنا الآلام على حدّ ما نجد في الأجسام الحرارة والبرودة، بل أوضح منها، فيجب إثبات معنى مدرك. وقد علمنا أنه لا يجوز في ذلك المعنى أن يكون نفس الجسم وسائر ما يحدث من تفريق واعتماد وغيرهما، فيجب إثباته جنسًا مدركًا مخالفًا لسائر الأعراض.

فإن قال: إنما نفصل المرء بين حاله وقد تفرَّقت أبعاضه وخرجت عن حدّ الاعتدال والصحة وبين خلاف ذلك. وأما أن يدرك في أبعاضه معنًى حادثًا فلا دليل عليه؛ لأن الواجب فيما ذكرتم أن نبيِّن وجه الفصل فيما نجده وقد أوجدناكم ذلك. قيل له: قد بيَّنَّا سقوط هذا القول بأن قلنا: إنه لا بدَّ من إثبات معنًى مدرك بحصول طريقة الإدراك، فلو لم يكن للإدراك إليه طريق، فكان

---

(١) الإدراك: هو تصوّر نفس المدرِك بصورة المدرَك. (المقابسات ص ٣٦٣؛ الحدود لابن سينا ص ٣٩).

يجب أن نفصل بين محل الألم وبين المفترق من أبعاضه وبين المجتمع فقط؛ وقد علمنا أن الأمر بخلافه.

[في الدلالة على أهمية الإدراك في إثبات العلم بالآلام]

فإن قال: إنه يجد لجملته صفة معقولة عند ذلك فيفصل بين أن يحصل عليها وبين أن لا يحصل. قيل له: قد بيَّنَّا أنه كما يعرف لجملته الحكم الذي ذكرته فقط يعرف الفصل بين البعضين اللذين حصل في أحدهما التقطيع الشديد والوهي العظيم دون الآخر. بل قد نفصل بينهما وإن لم نعلم تقطيعًا ولا وَهيًا نحو ما يجده صاحب الشقيقة والرَّمَد والنّقرس.

فإن قال: إنه يجد فصلًا لجملته، وإنما يعرف مُفارقة محل الألم لأجل حدوث التفريق فقط كما يعرف ناحية النظر والإرادة وإن لم يدركهما.

قيل له: إنما يعرف على الجملة الناحية التي ينظر فيها ويريد من حيث كانت هذه المعاني مُوجِبَة للجملة حالًا، ولولا ذلك لما عرف ما ذكرته. وقد علمنا أن التفريق لا يُوجِب للجملة حالًا لأنه يختصّ المحل؛ فلو لم يكن هناك معنًى لم يصحّ أن يفرِّق بين البعضين.

فإن قال: قد ثبت أن محل الحياة يدرك وكان التفريق يؤثر في محل الحياة في هذا الوجه وإن لم يكن هناك معنًى مدرك.

قيل له: إن التفريق قد لا يؤثِّر في الحياة بأن يكون محلها متصلًا من وجه آخر، ومع ذلك فقد يفرّق، وذلك يُبطِل ما سألت عنه.

وبعد فإن الحياة يدرك بها في محلها وبمحلها، ومتى عدِمت زال هذا الحكم كما يجب ثبوته متى وُجِدَت. والتفريق إذا أثَّر في وجودها فيجب أن لا يفصل، وإن لم يؤثِّر فيجب أن يفصل على طريقة الإدراك، وهو الذي ذكرناه.

[في جواز حصول الألم مع وجود الصحة]

فإن قال: لو كان هناك معنًى مُدرَك يصحّ حصوله مع الصحة.

قيل له: كذلك نقول؛ ولو أجبنا على طريقة أبي علي رحمه الله من أنه يحتاج إلى تفريق وتقطيع، ما الذي كان يمنع من أن يثبت، وإن كان وجوده مع الصحة لا يصحّ بالطريق الذي ذكرناه؟

فإن قال: فيجب أن وجوده من فعلنا مع الصحة أيضًا.

قيل له: إنما يصحّ ذلك من قبله تعالى لأنه كما قد يفعل الفعل بأسباب، فقد يفعله على جهة الابتداء، فيصحّ أن يؤلم العبد على الوجهين. وقد دلَّ الدليل على أن الألم لا يحتاج إلى حصول التفريق في محله، فلذلك صحَّ منه تعالى أن يفعله مع الصحة.

وليس كذلك حال القادر منّا، لأنه لا يفعل هذا الجنس إلا متولِّدًا عن التفريق؛ ومن شرطه أن لا يولد إلا بأن تنتفي الصحة، فلا يجوز أن يفعله إلا مع التفريق والوهي، كما لا يجوز أن يفعل أحدنا الصوت والكلام إلا مع الاعتماد والحركات.

[في بيان جواز أن يكثر الألم بكثرته ويَقِلُّ بقِلَّته]

فإن قال: فيجب إن كان معنًى مدركًا وكان متولِّدًا من فِعْل العبد عن الوهي أن يوجد بحسبه، فيكثر بكثرته ويقلّ بقلَّته كما تقولون ذلك في سائر الأسباب.

وقد علمنا أن الأمر بخلافه، لأن الضعيف من القادرين لو غرز في بدنه مِسَلَّة لكان ما يجده من الألم بقدر ما يجده إذا خرز في جسمه القوي، وإن كان قَدْر الغَرْز لا يختلف.

قيل له: إن التوقف في هذه المسألة لا يقدح في إثبات الألم مع علمنا بأن طريقة الإدراك قد حصلت فيه، فلو قلنا فيه إنه كسائر الأسباب في أنه يجب أن يكثُر بكثرته ويقلّ بقلَّته لم يمتنع؛ لأن ذلك مما لا يضبط، فيحكم ببُطلان هذه الطريقة من حيث الوجوب.

وذلك أن مَن غرز في بدن غيره إبرة إلى حدٍّ لا يعلم مقدار ما فعله، وأنه إذا كان ضعيفًا ففعله دون فِعل القوي؛ لأن القوي فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قِواه كما لا يجب ذلك في الضعيف.

ويجوز في الضعيف أن يكون لضعفه تغوص الإبرة في بدنه الحيّ على وجه يذهب طولًا وعرضًا، والقوي بخلافه، فيكون الموجود من فعل القوي مثل الموجود من فعله أو أقلّ؛ وجملة ذلك أنه إذا لم يضبط الحال فيه لم يجب القَدْح فيما يتناوله الإدراك.

وقد أجاب شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن هذا السبب خاصَّة لا يجب فيه أن يكون الألم بحسبه في الكثرة والقلّة لأنه إنما يُولَد بشرط انتفاء الصحة.

وقد علمنا أن يسير التفريق ككثيره في انتفاء الصحة على سواء، فيجب أن يكون قليله ككثيره في تولّد ما يولّده؛ ولا يمتنع أن يكون للشرائط تأثير في هذا الباب.

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة متى وُجِد بين المحلين أجزاء من التفريق أن لا يُوَلِّد إلا ألمًا واحدًا لأن الصحة الواحدة انتفت بالجميع.

قيل له: كذلك يقول رحمه الله[١].

[في بيان جواز تولّد المسبّب الواحد عن أكثر من سبب]

فإن قيل: فيجب أن لا يمتنع تولّد المسبّب الواحد عن أسباب كثيرة، وذلك بخلاف قولكم، لأنه يؤدِّي إلى جواز وجود الفعل من القادرين وبقدرتين.

قيل له: إنه لا يمتنع أن يتولَّد الألم عن أحدهما لا بعينه: لأنّا قد علمنا أن توليد المعنى الواحد عن أسباب لا يصحّ بدليله، وقد علمنا أن الآلام تكثر بكثرة الأسباب، فيجب أن يقال لأجل هذين الأصلين أن أحدهما يولد لا بعينه.

فإن قال: كيف يصحّ ذلك ومن حق السبب أن يكون موجبًا، وتوليد أحدهما لا يمنع الآخر من التوليد، ولو جاز في الشيئين أن يولد أحدهما دون

(١) أي أبو هاشم.

الآخر ـ والحال ما قلناه ـ ليجوزنَّ القول بأن مثل السبب من فِعلنا لا يكون سببًا من فعله تعالى. قيل له: إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجع إلى شرط توليدهما أن يولدا معنيين، فلا بدَّ من القول بأن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر يرجع إلى الشرط في حكم الممنوع من التوليد. ولا يمتنع في السبب ما ذكرناه، لأنه وإن كان موجبًا فقد يصحّ فيه المنع من الإيجاب.

ولا يوجِب ذلك قلب جنسه. فكذلك لا يمتنع ما قلناه، ولا يوجِب ذلك فسادًا. وإنما ننكر القول بأن مثل السبب من فعل الله لا يولد متى وُجِد على الوجه الذي يولد؛ لأنه متى كان كذلك، فلو لم يولد كان إنما لا يولد لأمر يرجع إلى الفاعل، وذلك لا يصحّ. وقد بيَّنَّا أن في هذا الموضع إنما لم يولد أحدهما لا بعينه لأمر يرجع إلى كون الشرط شرطًا واحدًا، وأن التوليد فيهما بحسب الشرط فصار هذا الحكم معقولًا لا يصحّ لأجله مُفارقة أسباب الألم لأسباب سائر المتولِّدات.

فإن قال: فيجب على هذا المذهب لو فعل الله تعالى عند فِعْل العبد هذا التفريق تفريقًا من جنسه أن يكون الألم المتولِّد فعلًا لله وللعَبْد.

قيل له: قد بيَّنَّا إن أحدهما لا يولد بعينه؛ فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألم من فِعْله، وإن كان ما فعله العبد فهو من فعله، فكيف يجب إثبات فِعْل الفاعلين. وكذلك الجواب عن التفريقين لو وقعا من فعل زيد وعمرو.

فإن قال: ولِمَ صار المولد منهما بأن يولد أولى من الآخر وحالهما واحدة فيما يقتضيه التوليد والشرط جميعًا؟

قيل له: غير ممتنع في الأصول فيما جرى هذا المجرى من الأحكام أن يتعلق بواحد لا بعينه إذا اقتضاه الدليل. ألا ترى أنه تعالى لو فعل في محل واحد حياتين يقبح أحدهما لا بعينه. ولو أن أحدنا علم أن دفع درهم واحد إلى الولد يُصلحه ودفع الدرهم الثاني يُفسده لكنّا متى أعطيناه كِلا الدِّرهمين يقبح دفع أحدهما لا بعينه؟ وكذلك القول في موتين لو فعلا في محل وفناءين لو فعلهما تعالى.

فإن قال: فيجب في البياض الواحد إذا وُجِد في محل ثم طرأ عليه سوادان أن يكون أحدهما باقيًا له لا بعينه.

فإذا قلتم: إنهما جميعًا يبقيان به، فقد بطل ما ذكرتم؛ لأن المُنافاة كإيجاب الشرط في أنه قد يقع فيه ما يجري مجرى المنع.

قيل له: إن المُنافاة أبعد في هذا الباب من السبب الحادث، لأن السواد الحادث لا يُبقي البياض على طريقة الإيجاب حتى يكون هو المُوجِب لعدمه كإيجاب العلّة والسبب؛ وإنما ينتفي البياض من حيث استحال اجتماع الضِّدَّين، فإن كان الحادث بالوجود أولى انتفى الثاني لاستحالة وجود معه. وإذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال إنهما جميعًا نفياه أو أحدهما إلا على وجه من التجوّز. وليس كذلك الحال في السبب لأنه يُوجِب في الحقيقة فلا يمتنع إذا كان مُفارِقًا في إيجابه إيجاب العلّة للمعلول لجواز المنع فيه [على] ما ذكرناه، وإن لم يجز مثله في العلة والمعلول، بل هو بما يفعله القادر أولى.

وقد علمنا أنه لا يمتنع فيما يُوقِعه على وجه بالإرادة أن يكون المؤثِّر من الإرادات فيه واحدًا دون آخر على ما نقوله من أن المؤثِّر في فعله الإرادة المكتسبة دون الضرورية. فكذلك القول فيما ذكرناه من سَبَبَيْ الألم.

وعلى هذا الحدّ يصحّ ما نقوله في أحد الاعتمادين إذا زاد قدره في العدد على الآخر المخالف له: أن الزائد منه يولد لا بعينه. فكما ليس لأحد أن يقول لِمَ صار بعضه بأن يولد أولى من بعض وحال الجميع واحدة، ولم يعيّن لكم المولد مما لا يولد، فكذلك ليس لأحد أن يقول: يلزمنا مثله فيما ذكرناه من أجزاء التفريق إذا ولد بعضها الآلام دون بعض.

[في بيان أن انتفاء الصحة ليس شرطًا لوجود الألم]

فإن قال: لو كان الألم معنى في الحقيقة لوجب أن يكون متولِّدًا عن الوهي والتقطيع أو الاعتماد؛ ولو كان كذلك لوجب متى حدث التقطيع وانتفت الصحة أن يألم ولا يألم بعد ذلك ـ وإن كان الجرح بحاله لم يندمل ـ لأن الألم لا يبقى، فيجب أن ينقطع بانقطاع سببه؛ وهذا يؤدي إلى أنّا لا نألم إلا في

ابتداء حاله دون ما بعده، أو نألم فيما بعد في وقت دون وقت، والصفة واحدة. وفساد ذلك يُوجِب أنه إنما نألَم لحدوث التقطيع المُنافي لصحة الجسم، فلذلك متى كانت الصحة مُنتَفِية نألم لا محالة، ومتى عادت الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألمًا.

قيل له: إن الألم لا يوجد من فعلنا إلا متولِّدًا أو يسبِّبه التفريق الذي تنتفي به الصحة على ما ذكرته.

ولا يجب أن لا نألم إلا في الابتداء، لأنه قد يجوز أن يولد في حال بقائه كما يولد في حال حدوثه كما نقوله في الاعتماد اللازم. وهذه الطريقة هي الواجبة في جميع الأسباب: لأنها إذا كانت تُوجِب ما تولّده لأمر يرجع إليها، وكان <باقيها> يُحاذيها في ذلك الوجه، فيجب أن تولد إلا أن يمتنع ذلك لأمر يرجع إلى شروطها وما يجري هذا المجرى. وإذا صحَّ ذلك بَطُل ما سأل عنه، ووجب ما دام الجرح قائمًا أن يحدث الألم حالًا بعد حال عن التقطيع الأول.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان إنما يولد بشرط انتفاء الصحة، فكيف يولد في حال بقائه؛ وذلك لأن الصحة منتفية في حال البقاء كهي في حال الحدوث، فيجب أن يولد في الحالين، كما أن الاعتماد اللازم لما اختصَّ في حال البقاء بالجهة التي لها ولد، فساوى حاله وهو باقٍ لحاله وهو حادث. فأما إذا عادت الصحة بالاندمال، فالشرط الذي له يصحّ أن يولد قد زال، فلذلك لا يولد ويخرج عن أن يكون ألمًا، لأن الألم لا يبقى، فإن خرج سببه من أن يولد زال لا محالة.

فإن قال: فيجب في المجاورة أن يولد التأليف وهي باقية على هذه الطريقة.

قيل له: قد قلنا إن قائلًا لو قال بذلك لم يفسد، ولم يلزم عليه إثبات ما لا نهاية له كما يلزم متى قيل في التأليف إنه يولد بالبقاء مثله.

وقلنا أيضًا: إنه لو قال قائل إنما يولد التأليف بشرط أن يصير المحلان به في حكم الشيء الواحد، وأن ذلك يحصل في حال الحدوث دون حال البقاء،

لم يمتنع. فأما أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاب عن السؤال الأول بأن الحيّ إنما تألَّم حال بعد حال لأن السبب يحدث حالًا بعد حال، وذكر أن الاعتماد المجتلب يتجدَّد إما من فعل الخارج أو من فعل الله تعالى عند الحركات التي تحصل في الحروق وفيما يتزايل عن البدن. وذكر أن بدن الحي لا يكاد ينفك عن هذه الأمور؛ وذكر أنه قد تختلف حال الجرح والصحة مستقلة، فمرة يجد آلامًا كثيرة كما وجده أولًا، ومرة يجد أنقص من ذلك. ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك؛ فعلى هذا الوجه يسقط السؤال أيضًا، لكن الذي قدَّمناه أولى. وإنما يختلف حال الجرح فينقص ألمه ويزيد للوجه الذي ذكره رحمه الله، لأن الحادث من السبب ينضاف إلى الباقي، فيختلف حاله مع الكثرة والقلّة، وربما حدث وربما لم يحدث. وقد يجوز أن يختلف من جهة أن الصحة المنتفية قد يتغير حالها، فمرة يعود بعضها، ومرة يزول ما عاد منها، حتى إذا اندمل وصلب الموضع، استقر فيه فلم يتغيَّر.

[في بيان أن شرط الألم إدراك الألم أي الإحساس به]

فإن قال: لو كان الألم جنسًا سوى التفريق، وكان الحيّ منّا يألم به، لم يخْلُ من أن يألم به من حيث أوجب كونه ألمًا كإيجاب الإرادة كونه مُريدًا؛ وذلك يفسد لأنه كان يجب أن لا يفرِّق بين محله وغير محله على التفصيل كما لا يفرِّق ذلك في الاعتقاد والإرادة وغيرهما؛ ولو وجب أن يحصل له حال إدراك المرارة وإن كانت منفصلة منها، ولوجب حصول هذه الحال عنه وإن اشتهاه، لأن تعاقب الشهوة والنفور عليه لا يؤثِّر في جنسه، وإيجابه الحال في الحيّ يرجع إلى جنسه، وقد علمنا فساد ذلك.

أو أن يكون ألمًا به لأنه أدركه فقط، فكان يجب وإن اشتهاه أن يألَم به، وأن يكون القديم تعالى آلمًا لأنه مدرك له لا بآلة كما يدرك الحرارة بآلة، ويكون آلمًا به لأنه أدركه وهو نافر الطبع عنه.

ولو كان كذلك لوجب في كل حادث منه أن يصحّ أن يشتهيه كما يصحّ أن ينفر طبعه، وأن يصحّ أن يحدث فلا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه. وهذا يؤدي إلى تجويز أن يقطع إربًا إربًا فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفوز الطبع عن ذلك.

ويؤدِّي إلى أن يجوز أن يلتذّ بذلك، وفساده معلوم باضطرار، فيجب بُطلان هذا القول بأن الألم جنس سوى التقطيع.

قيل له: إنّا لا ننكر ما أوردته من أنه لا يألم بالألم من حيث أوجب به حالًا كالإرادة؛ ولا ننكر ما ذكرته من أنه لا يألم لإدراكه الألم فقط؛ والذي ننكره ما طعنت به في الوجه الثالث، وهو أنه يألَم لإدراكه له مع نفور الطبع، لأنه لا يجب متى صحَّ، أن يألَم به. بل قد يصحّ عندنا أن يألَم مرة ولا يألَم به أخرى وإن أدركه في الحالتين.

فإن قال: فيجب أن تجوِّزوا بقطع أعضائه وأوصاله وإن لم يألَم.

قيل له: إذا كان إنما يألَم لنفور الطبع عن الحادث، لا لجنسه ولا لإدراكه فقط؛ ولم يثبت في نفور الطبع أمر يوجِب أن لا يخلو الحيّ منه إذا كان حيًّا بحياة، فيجب تجويز ما سألت عنه.

فإن قال: إن ذلك يخالف ما نعلمه ضرورة.

قيل له: إن الذي يعلم باضطرار هو ما به ينفصل الحيّ من غيره وهو الإدراك؛ فكأنّا نعلم أن الحيّ إذا قطعت أوصاله وأبعاضه فإنه يدرك ما يحدث من المعاني. وأما وجوب كونه ألمًا فالاضطرار فيه زائل. بل لو قيل إنّا لا نعلم باضطرار أن الحيّ متى قطع إربًا إربًا أنه يدرك يصحّ أيضًا، لأن الكلام في أن الحياة تقتضي لجنسها الإدراك طريقه الاستدلال، ولذلك اختلف العلماء فيه. وكذلك فالعلم بأن الحيّ منّا يدرك من غير حدوث إدراك طريقه الاستدلال. ولذلك جوَّز كثير من العلماء مع السلامة أن لا يوجد الإدراك فلا يحصل الحيّ منّا مدركًا. فإذا لم يمكن ادّعاء الضرورة في هذا الباب، فكيف يمكن ادّعاء ذلك فيما هو كالتابع له؟ لأن العلم بأنه يجب أن يألَم بما يدرك تابع للعلم بأنه يجب أن يدرك. وقد بيَّنّا من قبل أن ما يجري مجرى التعليل لا يعلم باضطرار وإنما يعلم ما يجري مجرى الحكم فيه. وقد علمنا أن الذي يحلّ هذا المحل هو أنّا نجد من أنفسنا أنّا نألَم عند التقطيع الحادث في جسمنا، وأنّا ندرك هذه الأمور. وأما العلم بأن ذلك واجب، فإنما يتبع ما يجري مجرى التعليل؛ لأنه ما لم يعلم أن الوجه الذي لأجله أدركناه وعلمنا

به مما لا يجوز أن ينفكّ الحيّ منّا عنه، لم يصحّ العلم بذلك فكيف يدَّعي الاضطرار فيما هذا حاله؟

[في الدلالة على أن إدراك الشيء هو الطريق للعلم به]

فإن قال: ألستم قد قلتم إن أحدنا لو جوَّز مع سلامة الأحوال أن يدرك وأن لا يدرك لأوجب ذلك التشكّك في المشاهدات، فكذلك يجب لو جوَّزنا أن يألَم وأن لا يألَم مع تقطيع أوصاله أن لا يفرِّق أحدنا بين حاله وهو ألِم وبين حاله وهو غير ألِم، وأن لا يعرف مقادير الآلام في جسمه، وذلك يُوجِب القول بأنه متى وُجِد الألم فيجب أن نألَم به.

قيل له: إن إدراك الشيء هو طريق للعلم به وبما يتبعه. فيجب متى جوَّز أحدنا مع سلامة الأحوال أن لا يدرك ما يحضره أن لا يفصل بين أحوال ما يدركه في الصِّغر والكبر لتجويزه إدراك بعضها دون بعض، كما لا يعرف الفصل بين ما يحضر من المدركات المتساوية.

وليس كونه ألمًا طريقًا للعلم بما يألَم به؛ لأنه قد يعرف ذلك وإن لم يألَم إذا لم يدركه، فلا يُوجِب القول بأنه قد لا يألَم به في بعض الأحوال مع كمال عقله، الشك في المُشاهدات. يبيِّن صحة ما ذكرناه أن الصفحة الأولى من يده إذا كان بها حرق قد يحصل فيها التقطيع فلا يألَم، وحال الصفحة الثانية في جواز ذلك فيها كحالها. ثم كذلك في سائر الصفائح. فكيف يجوز مع هذا القول إبطال حدوث هذه المعاني من غير أن تكون ألمًا بها. ألا ترى أن ما يحدث في الصفحة الأولى لما وجب أن يكون مدركًا، فكذلك كان يجب في التقطيع الحادث في بعض الصفائح الثانية وفي سائر الصفائح. وكذلك كان يجب في التقطيع الحادث في بعض الصفائح لو وجب فيما يحدث عنه أن يألَم به لا مَحالة أن يجب مثله في سائر الصفائح.

فإن قال: إن قولكم هذا يؤدِّي إلى أن تجوِّزوا أن يقطع إربًا إربًا فلا يألم.

قيل له: إن تجويز ذلك وقد استقرت العادة لا يصحّ، لأنه يجري مجرى بعض العادات، وإنما يصحّ مثله في أزمان الأنبياء عليه السلام.

[في بيان أن نقض العادات لا يجوز إلا في زمن الأنبياء]

فإن قال: فيجب أن تجوِّزوا أن تختلف هذه العادة بالأماكن، وأن كثيرًا من أهل البلاد النائية عنّا هذا حالهم.

قيل له: إنّا مع الاستدلال على أن نقض العادات لا يجوز إلا في أزمان الأنبياء لا نجوِّز ذلك.

وأما مَن لم يستدلّ فإنه يجوِّزه. يبيِّن ذلك أن أهل بلد بعيد لو لم يعتدّ أحد منهم الجَرَب، كان لا يجب أن لا يجوز في هذا القدر من التقطيع أن يألَم به، بل كان يجوز أن يلتذّ به وإن لم يجرِّبه. فكذلك لا يمتنع عندنا وإن لم يجد الالتذاذ بالتقطيع الحاصل في كل صفائح يده أن يمنع من تجويز ذلك. يبيِّن ذلك أن أحدنا لا يجوز من جهة العادة في أهل بلد أن لا يلحقهم جوع ولا شبع ولا يُوجِب ذلك أن يكون هذا الباب واجبًا في كل حيّ؛ لأنَّا قد عرفنا أن ذلك لا تُوجِبه الحياة ولا سائر ما لا ينفك الحيّ منه. ولذلك جاز في الملائكة وإن كانوا أحياء بحياة أن لا يطعموا ولا يشربوا. وكذلك القول فيما ذكرناه. وذلك يبيِّن أن كون الحيّ منّا ألِمًا ومُلتَذًّا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركًا وأن ذلك طريقه العادة، فلذلك اختلفت أحوال الأحياء فيه، وإن اتفقوا في كونهم أحياء بحياة، وفي سلامة الحواسّ.

[في بيان دور العادة ونُفُور الطبع في حال الألم]

وقد بيَّنَّا في غير موضع أن نُفُور الطبع لا يتعلق بالتقطيع نفسه، وإنما يتعلق بما يحدث عنه. فلا يمتنع في ذلك أن يشتهيه كما لا يمتنع أن ينفر طبعه عنه، وإن استبعد في العادة ذلك من حيث علم كل أحد من نفسه متى قطع يده إربًا إربًا أنه يؤلمه لا محاولة، كما يعلم أنه متى أكل ما اعتاده أنه شبع ومتى شرب الماء رُوِي. وإذا جاز خلاف ذلك في الطعام والشراب، فما الذي يمنع من خلافه فيما ذكرناه، حتى تحدث في الإنسان الشهوة للمعنى الحادث عند تقطيع يده، ويكون مُلتَذًّا بذلك.

وإن لحقته مَضَرَّة بالتقطيع من حيث يحتاج إلى صحة الآلة في التصرّف، فمتى تغيَّر عن حال الصحة لحقته مَضَرَّة؟

ولهذه الجملة نجد الحيّ منّا عند البرد الشديد ـ عند الاصطلاء أو الغوص في الماء الفاتر ـ اللَّذّة الشديدة، ويجد مَن به جَرَب اللّذّة مختلفة على حسب ما لحقه من هذه العلّة.

ولا يجب، من حيث جوّزنا ذلك أن يشتهي الحي منّا قطع أوصاله؛ لأنّا قد بيّنّا أن ذلك مما لا يُدرَك، فلا يصحّ أن يُشتَهَى ولا ينفر الطبع عنه.

وإنما يصحّ ذلك في المعنى الحادث عنده. وقد يصحّ ذلك في المعنى أن يحدث والصحة قائمة فتخلص له اللّذّة، وقد يصحّ أن يخلص فيه الألم.

فأما إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه، فإنه وإن التذّ فلا بدَّ من أن يقترن بذلك الغمُّ الذي ربما غمر القلب وأثّر فيما يجد من اللّذّة؛ لأن العاقل لا بدَّ من أن يغتمّ بفساد أعضائه لحاجته إليها ولكونه آلة له؛ ولأن صحتها تقتضي في العواقب ضروبًا من اللّذّة والمنافع لا تحصل به؛ فلذلك لا تخلص له اللّذّة.

[في بيان أن الحياة ليست مضمّنة بالشهوة ونُفُور الطبع]

فإن قال: هلّا قلتم إن الحيّ منّا لا يخلو من شهوة ونُفُور طبع، وإن حياته مضمّنة بذلك كتضمّن الجوهر بالأكوان، وإن هذه الطريقة يصحّ معها القول بأن الألم معنًى، ويصحّ معها أنه لا يجوز أن يقطع أعضاؤه ولا يألَم من حيث لا يخلو من مبدأ النُّفُور؛ وقد نبَّه أبو هاشم رحمه الله على ذلك وصرَّح بالقول به شيخنا أبو عبد الله رحمه الله.

قيل له: إنما اخترنا الطريقة الأولى لوجوه من الفساد تلزم في هذا القول، لأنه لا صفة للحياة تقتضي تعلّقها بالشهوة أو النفور كما عقلنا للجوهر صفة تقتضي تعلّقه بالأكوان؛ فلو جاز أن يقال في الحياة ـ وحالها ما ذكرنا ـ أنها مضمنة بهذين أو أحدهما، لجاز أن يقال في الجوهر إنه مضمّن باللون والطعم والرائحة وإن لم نعقل فيه تعلّقًا يُوجِب هذا الباب.

فإن قال: إنما قلت إنها مضمّنة بالنُّفُور لعلمي بأنه لا يجوز في الحيّ منّا أن يقطع إربًا إربًا فلا يألَم.

قيل له: قد خالفناك [في] هذا الأصل واعتقدنا جوازه، فكيف يصحّ أن نعتمده؟

وإنما يصحّ لك ذلك متى ثبت أن الحياة مضمنة بالنُّفُور، وإن كانت إنما تثبت ذلك بهذا الأصل، وهذا الأصل إنما يعلم بعد تثبيت هذا المذهب، لزمك من حيث جعلت كل واحد أصلًا لصاحبه وفرعًا على صاحبه أن لا تعرفهما ألبَتَّة.

وبعد، فلو كانت الحياة مضمّنة بالنفور والشهوة، لم تكن بأن تتعلق ببعض أجناسها بأولى من بعض، وهذا يُوجِب في الحيّ منّا أن يشتَهي كل ما يصحّ أن يشتهيه، وأن يجب أن ينفر طبعه عن كل ما يصحّ ذلك فيه، وأن لا تختلف حاله في ذلك بالأوقات، وأن لا تختلف حال الأحياء فيه، وفساد ذلك يُوجِب بُطلان هذا القول.

وليس يلزمنا مثله إذا قلنا في الجوهر إنه مضمن بالكون؛ وذلك لأن الأكوان متضادّة، ولأن ما يختصّ به الجوهر في كل حال، له تعلّق بجنس من الكون دون ما عداه.

وليس كذلك حال الحياة، لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا تعلّق لها بجنس من الشهوة دون ما سواه؛ وفي ذلك إيجاب ما ذكرناه من الفساد.

وبعد؛ فإن الحياة إذا لم يكن لها اختصاص بجنس دون جنس من الشهوات وما يضادّها، فلِمَ صارت لا يجوز أن تخلو من شهوة متعلقة بشيء أولى من أن تخلو من نُفُور طبع متعلق به، وهذا يُوجِب أن لا تخلو من وجود الضِّدَّين، وذلك مُحال.

وعلى هذا النحو قلنا لمَن يُحيل خلو الجوهر من الكون إذا لم يكن له بأحد الضِّدَّين تعلّق فيما له لا يخلو منه، فيجب أن لا يخلو منهما جميعًا.

وعلى هذا الوجه يلزم مَن يقول فيه تعالى إنه مريد لنفسه؛ فيقول إذا لم يكن لأحد الضِّدَّين فيما له يجب أن يريده من الحكم ما ليس للآخر، فيجب أن يريدهما جميعًا.

وبعد، فإن الدلالة وردت على أن الشهوة وضدَّها لا يجوز البقاء عليهما؛ فما الذي يُوجِب أن يفعل القديم أحدهما أو كلاهما حالًا بعد حال عند بقاء الحياة، وقد عرفنا أنه تعالى المختصّ بالقدرة عليهما ولا يجوز عليه الإلجاء؛ فهلَّا جاز أن لا يختار فِعلهما والحياة باقية، وذلك ينقض القول بأنها مضمّنة بهما أو بأحدهما؟

[في بيان عدم جواز خلو الجواهر من الأكوان]

فإن قال: إن ذلك نفسه يلزمكم في الأكوان لأنه تعالى غير مُلجَأ إلى فِعلها، فهلَّا جاز خلو الجوهر منها؟

قيل له: إنه تعالى عند حدوث الجوهر يفعل بعض الأكوان من حيث لا بدَّ أن توجد في جهة دون جهة، ولا تصير كذلك إلا بمعنى، فأما في حال بقاء الجوهر، فغير واجب أن يفعل تعالى الكون لأن البقاء يجوز عليه، وإنما يفعل باختياره بعض الأكوان فينتفي عنده ما في الجوهر، لا لأنه يجب أن يكون فاعِلًا له، بل لضرب من المصلحة، وذلك لا يصحّ في الشهوة ونفار الطَّبع من حيث لا يجوز البقاء عليهما.

فإن قال: أفليس لو كان الكون لا يبقى لوجب أن يكون تعالى مُحدِثًا له حالًا بعد حال إذا كان الجوهر باقيًا؟

ومتى وجب ذلك لزمكم مثله في الشهوة ونُفُور الطبع:

قيل له: إن كان لا يجب أن يفعل تعالى الكون حالًا بعد حال، لكنه كان يجب متى لم يفعل الكون أن يُبطِل الجوهر؛ لأنه لا فرق بين أن يُبطِل بأن يحتاج في وجوده إلى الكون متى لم يفعل، أو يُبطِل متى احتاج إليه في صفة لا ينفك في حال الوجود منها.

فإن قال: فقولوا بمثله في الشهوة ونفار الطبع.

قيل له: إنما صحَّ في الجوهر ذلك من حيث عقلنا له صفة زائدة على الوجود لا يحصل عليها إلا بالكون، ولا ينفك هو موجود عنها.

وليس يعقل للحياة ذلك. فكيف يقال فيها مثل ما يقال في الجوهر لو كان الكون لا يبقى؟

[في بيان الفروقات بين الحياة والجوهر]

وبعد، فإن الكون لو لم يبقَ لكان متى لم يفعل الكون في الجوهر[١] يبطل من حيث صار الكون مختصًّا به اختصاص العلّة بالمعلول؛ ولذلك كان يُبطِل أحد الجوهرين ولا يبطل الآخر.

وليس كذلك حال الحياة[٢]، لأن الشهوة لا تختصّ بها بوجه؛ فكيف يجب متى لم توجد أن تعدم؟ وكيف يصحّ إذا لم توجد الشهوة في القلب أن تعدم الحياة عن اليد، ولا تعلق لها إلا بالحياة التي في محلها لو صحَّ أن يكون بينهما تعلق.

على أن هذا الأصل لو يسلم لكان لا يُوجِب التخلّص من السؤال الأول؛ وذلك أنه يُقال له إن الحياة وإن كانت مضمّنة بهذين الجنسين، فمعلوم من حال كل مدرك أنه يصحّ أن يشتهي بدلًا من أن ينفر الطبع عنه.

وأن ينفر الطبع عنه بدلًا من أن يُشتَهَى. لأن من حق الضِّدَّين أن يصحّ أن يتعاقبا على المتعلِّق على هذا الحدّ حتى يجري ذلك فيهما مجرى الحقيقة التي لا يصحّ زوالها عن الضِّدَّين.

ولذلك قلنا: إن من علامة الضِّدَّين المتعلقين بغيرهما أن يتعلقا بالشيء الواحد على العكس.

فإذا صحَّ ذلك، فيجب في تقطيع الأوصال أن يصحّ أن يُشتَهَى أو يشتهى ما يحدث عنده؛ وذلك يُوجِب جواز أن لا يألَم الحيّ منّا بذلك، بل يُوجِب جواز أن يلتذّ به؛ والمسألة قائمة بحالها على هذا المذهب.

---

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

(٢) الحياة: هي القابلة لما يليق بها بحسب مراتبها في الوجود في كمالاتها. (راحة العقل ص ٨٣). وهي عندنا (الأشاعرة) خلاف القدرة والعلم والإرادة والرّوح. إن الحياة هي الرّوح، وإنها جوهر واحد (بنص الفلاسفة) وهي اعتدال مزاج الطَّبائع في البدن. هي في معنى القدرة (عبّاد بن سليمان). (أصول الدين للبغدادي ص ٤٣).

وإنما نتخلص لأجل هذا الأصل من قول مَن يقول: جوِّزوا أن لا يألَم بتقطيع أوصاله ولا يلتذّ، فيقول عند ذلك: إنما لا أُجَوِّز لك من حيث لا تخلو الحياة من هذين.

على أنه يبعُد عليه التخلّص من هذ السؤال أيضًا بأن يقال له: إذا كنتَ جوَّزت أن تخلو الحياة من شهوة ونفار في مدركات كثيرة معقولة، ولم يُوجِب ذلك فسادًا، فجوّز مثله في المدرك الذي يحدث عند قطع أوصاله، لأنك لم تحكم بأنها لا تخلو من سائر أجناس الشهوات وأضدادها.

وإذا أوجبت أن لا تخلو من بعضها فجوّز أن تختلف أحوال الأحياء، ففيهم مَن لا يخلو من شهوة ونفار في المأكَل ويخلو فيما عَداه.

وفيهم مَن لا يخلو فيما يحدث في جسمه ويخلو فيما سواه؛ وهذا يبيِّن أنه لا مُخَلِّص له من المسألة، فيجب أن يكون المعتمد في الجواب ما قلناه.

[في بيان أن من حق الضِّدَّين المتعلِّقين بغيرهما أن يصحّ أن يتعاقبا عليه]

فإن قال: إنه لا يجوز أن يشتهي ما يحدث عند قطع أوصاله، لأن من حق الشهوة أن تتعلق بما يصلح عليه ذات المُشتَهَى؛ ومعلوم أنها لا تصلح على ذلك. وكذلك فمن حق ضدّها أن لا يتعلق إلا بما فيه فساد ذاته؛ ومعلوم من حال ما يحدث عند قطع الأوصال أنه يُوجِب فساد جسمه. فلذلك أحَلْتُ في هذا الحادث أن يشتهيه وأن لا ينفر طبعه عنه، وحكمت بأن الحياة لا تخلو من هذا النّفار لهذه العلّة.

قيل له: إن هذا الأصل إن صحَّ نقض القول بأن من حق الضِّدَّين المتعلقين بغيرهما أن يصحّ أن يتعاقبا عليه. وقد بيَّنَّا أن صحته واجبة، فاختر أحد الأمرين: إما أن يفسد ذلك لما ذكرته في الشهوة والنّفار أو يصحّ ذلك ويُبطل ما قلته فيهما. وقد بيَّنَّا أن خلاف ما ذكره في الشهوة والنّفار يصحّ، ودللنا عليه، فتجب سلامة هذا الأصل عن الفساد دون ما ذكره في الشهوة والنّفار.

وبعد: فإن الشهوة لا تتعلق بالتقطيع ولا النّفار، وإنما يتعلقان بما يحدث عنده. وقد يجوز أن يحدث هذا الجنس ولا تقطيع إذا كان من فِعْله تعالى؛

فمن أين أن ذلك الحادث يُوجِب فساد جسمه لا محالة، وقد يجوز حدوثه على بعض الوجوه ولا يُوجِب فساده؟

فإن قال: إنما يُوجِب فساده إذا اقترن بالتقطيع؛ فأما إذا انفرد عنه فغير واجب ذلك فيه.

قيل له: إذا كان قد يحدث منفردًا ولا فساد، وإذا حدث والتقطيع معه، حدث الفساد، فيجب أن تكون علَّة الفساد هي التقطيع دونه، وأن يكون لوجه فساده تأثير في الصحة والألم إلى غير ذلك.

وبعد: فإن قوله إن الشهوة تتعلق بما يكون صلاحًا للجسم بعيد؛ وذلك لأن المشتهى إنما يكون صلاحًا متى ناله والشهوة متعلقة به. فلو كانت لا تتعلق إلا والشرط في متعلقها أن يكون صلاحًا ـ وقد علمنا أنه لا يكون صلاحًا له إلا والشهوة متعلقة ـ لأدَّى ذلك إلى كون كل واحد منهما شرطًا في الآخر، وهذا مُحال.

وبعد، فإن كون المُشتَهَى صلاحًا هو لأن المشتهي يلتذّ به، لأنه لا يعقل في كونه صلاحًا سوى ذلك؛ لأن سائر الأحكام المعقولة للمُدرِك ترجع إلى المحل، والذي يرجع منها إلى الجملة هو الذي ذكرناه.

وقد علمنا أن كونه ملتذًا به أنه يتبع الشهوة، فكيف يصحّ أن تكون الشهوة تابعة لذلك؟

وبعد، فإنه إن جاز في بعض الأحياء أن تكون رؤيته لجميع المناظر، وإدراكه لجميع المسموعات والروائح والطعوم تكون فسادًا من حيث خصّ بنفار الطبع عن ذلك، أو أن يكون كل ذلك في غيره صلاحًا، ويكون ذلك يجمع في بعض الأحياء لا صلاحًا ولا فسادًا ـ مع بُعْدِ ذلك في الأفهام وخروجه عن العادة ـ فما الذي يمنع من مثله فيما يحدث عند قطع أعضائه؟

[في الدلالة على أن التقطيع ليس مفسدة دائمًا]

وبعد، فقد علمنا أن الحيّ إذا كان صغير الجسم ففَقَدَ ما يزيد على قدر جسمه لا يكون فسادًا؛ وإذا انتهى به الحال إلى أن يعظم جسمه، ففَقْد ذلك

القدر أو بعضه يقتضي فساد الأمر يرجع إلى اختلاف حاله لا لشيء يرجع إلى جنس الحياة. فما الذي يمنع من مثله في تقطيع هذا القدر الزائد حتى يكون فسادًا في بعض الأحياء وصلاحًا في بعض؛ ويكون ما يلحقه ويحدث فيه ـ في أن الحال قد يختلف فيه ـ بمنزلة وجوده وعدمه.

وكذلك فقد عرفنا أن في الأحياء مَن تكثُر آلاته، وفيهم مَن تقلّ. ولا يُوجِب فَقْد ذلك الزائد عمَّن قلَّت آلاته فسادًا، لأن ذلك من باب العادة فتختلف أحوال الأحياء فيه. فكذلك القول فيما يحدث عند التقطيع.

وبعد، فقد عرفنا أن الحيّ منّا متى حصل في جسمه زيادة في بعض جوارحه حتى يتوصَّل إلى إزالتها ويرى أن اعتدال جسمه وصحة آلته في ذلك ويتحمَّل له المكاره، لا يُعَدّ قطع ذلك فسادًا وإن أَلِم عنده، بل يعدّه صلاحًا. فما الذي يمنع من مثله في تقطيع نفس الأعضاء لو اختلفت العادة فيه؟

وبعد، فكما يعلم أن التقطيع الحادِث في جسمه على ما جَرَت به العادة يكون فسادًا، فقد يعلم أن زيادة الحرارة في يديه تكون فسادًا نحو ما يلحق المحموم والمصدع. وقد علم أن هذا القدر من الحرارة قد يجوز أن يشتهيه ولا يكون فسادًا، وتختلف هذه العادة، فما الذي يمنع من مثله فيما يحدث عند التقطيع؟

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو كان ما نجده من الألم ليس هو لإدراكه معاني حادِثَة في جسمه وإنما يرجع به إلى التفريق، لوجب أن لا يجد المنقرس الألم العظيم ولا الملسوع؛ لأنّا نعلم أن القدر الذي نجده يزيد على ما يجده مَن تقطَّع منه ذلك العضو بالآلة مع وجداننا أنه ملتئم لم يظهر فيه تفريق. وذلك يبيِّن أنه إنما أَلِم بحدوث هذه المعاني من فعله تعالى لا عن سبب وأنه لا تقطيع هناك وإن لحقه الألم الشديد.

ويبيِّن صحة ما قلناه علمنا بأن أحوال الأحياء تختلف فيما يلحق أجسامهم عند التقطيع وإن كان قدره لا يختلف. وذلك أن هناك معانٍ حادثة يتعلق بها نفار الطبع، وتوجد في أحد الحَيَّين أكثر مما توجد في الحيّ الآخر. ولذلك تجد للعادات تأثيرًا في هذا الباب. ألا ترى أن مَن <يتفتى> ويكثُر منه

احتمال هذا الباب لا يجد من الآلام ما يجد غيره، كما لا يغتمّ بما لا يغتمّ به غيره؟ وعلى هذا الوجه تُعَدّ الرياضة في كثير من هذه الأمور مخفّفة لما لولا الرياضة لثَقُل تحمّله. وكل ذلك يبيِّن أن المختار في الجواب ما ذكرناه.

[في بيان أن التقطيع ليس هو السبب الوحيد للألم]

فإن قال: لو كان هناك معنًى حادث سوى التقطيع، لم يَخْلُ ذلك المعنى من أن يختصّ الحيّ أو يختصّ المحل. فلو اختصَّ الحيّ لوجب أن يكون مُوجِبًا له حالًا تميّزه من سائر ما يختصّ به. وقد علمنا أنه لا حال له بكونه ألِمًا سوى كونه مُدرِكًا لذلك الحادث، ولأنه كان يجب في سائر ما يدركه ويألَم به من الأمور المنفصلة منه أن يختصّ بالحيّ، لأنه يدركه على الحدّ الذي يدرك عليه المعنى الحادث في جسمه عن الوهي وقد تألَم به كما يألَم بذلك. ولا يجوز أن يكون مختصًّا بالمحل لأن ذلك يُوجِب جواز وجوده في الجماد وفي كل محل لا حياة فيه؛ لأنه لا يصحّ أن يختصّ بالمحل وهو محتاج إلى الحياة. ولو وجد في الجماد لأدَّى إلى أن يكون وجوده كعدمه في أنه لا حُكْمَ له، ولا لمحلّه به ألبَتَّة. وذلك مُحال في المعاني الموجودة في المُحال. فيجب نفيه وصحة القول بأن الألم إنما يألَم من حيث يحدث في جسمه التقطيع فقط.

قيل له: إنّا لا نقول في هذا المعنى إنه يختصّ الحيّ ويجوز وجوده في الجماد على ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله في نقص الطبائع[١]؛ ولا يجب ما سألت عنه من أن وجوده كعدمه، لأن المعلوم من حاله وهو موجود في المحل أن الحياة لو وُجِدَت معه لكان له حكم معقول وهو إدراك ذلك الحيّ له وتألّمه به إذا كان نافِر الطبع، فلا يجب من ذلك أن يكون وجوده كعدمه.

وبعد، فإنه يلزم على هذا القول متى جوّز وجود القدرة مع المنع من مقدوراتها أن يكون وجودها كعدمها من حيث لا يصحّ من القادر بها أن يفعل بها شيئًا من مقدوراتها، وذلك يُوجِب نفي القدرة. ومتى قال إنها وإن كانت

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. ذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢.

كذلك عند اقتران المنع بها، فمعلوم من حالها أنه لولا المنع لصَحَّ الفعل بها، فلا يجب ما ذكرته.

قيل له: وكذلك المعلوم من حال الألم إذا وُجِد في الجماد أنه لو اقترنت به الحياة لكان الحُكم الذي ذكرناه حاصلًا له، فلا يجب لأجل ذلك نفيه.

وبعد، فإن ذلك الألم متى وُجِد في الجماد فالقديم تعالى مُدرِك له كما يُدرك الحرارة الموجودة في جسم غائب عن جميع الأحياء منّا؛ فقد حصل لها حُكم، فلا يجب ما ذكرته.

[في الدلالة على أن الألم يرجع إلى نفور الطبع]

فإن قال: إن الحكم الذي يجب أن يحصل لها في كل حال أن يكون الألم ألمًا بها، وذلك لا يتأتّى فيها وهي جماد.

قيل له: إنما يجب ما ذكرته لو كان كون الحيّ أَلِمًا به يرجع إلى ذاته، وقد بيَّنَّا أن ذلك يرجع إلى نفور الطبع، فلا يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: كيف يصحّ إثباته على وجه لا يصحّ منّا أن يدركه؟

قيل له: إنه إذا كان في جماد فإنما لا يدركه أحد لخروج ذلك المحل من أن يكون بعضًا له، ومن أن تحلّ فيه حياته، لا لأن إدراكه مُحال؛ بل يصحّ من كل أحد منّا على بعض الوجوه أن يدركه بأن يصير بعضًا له، وإن كان لا يصحّ ذلك فيه في الأحياء إلا على طريقة البدل لأمر يرجع إلى استحالة وجود حياتيهما في محل واحد، لا لأمر يرجع إلى ذلك المعنى.

وبعد. . . فقد ثبت أن اللون يوجد في المحل ولا يصير للمحل به حكم؛ وإنما يوجد فيه فيدركه المُدرِك عند ارتفاع الموانع. وذلك قائم في الألم إذا وجد في الجماد، وإنما يخالف حاله حال اللون من حيث يصحّ في اللون أن يدركه الأحياء على الجمع، وأن يدركوه وهو مُبايِن منهم، وليس كذلك حال الألم.

وبعد. . . فإن جاز وجود المرارة في الجماد في حال لا يصير أحد من الأحياء ذائقًا لمحلها وآلمًا بها، فما الذي يمنع من مثله فيما ذكرناه من الألم معها. وقد بيَّنَّا من حاله أنه لا يرجع منه إلى الحيّ إلا مثل الذي يرجع من المرارة إليه. وإنما اشتبه حاله فظن مَن يخالفنا فيه أنه يحتاج إلى الحياة دون المرارة من حيث وجد أنه متى حدث فلا بدَّ من أن يدركه وليس كذلك حال المرارة؛ ولأنه متى حدث في بعضنا أدركناه، وإذا حدث لا في بعضنا لم يصحّ أن تدركه، وليس كذلك حال المرارة. وجميع ذلك لا يُوجِب افتراق حالهما فيما قدَّمناه.

[في بيان أن الألم يكون جنسًا واحدًا]

فإن قال: لو ان الألم معنى سوى التفريق يتناوله الإدراك، لوجب أن يدرك على أخصّ أوصافه وإن كان جنسًا واحدًا. وقد علم أن كونه ألمًا، وكون المُدرِك له آلِمًا لا يرجع إلى أخصّ أوصافه لأن ذلك يرجع إلى أنه نافِر الطبع عنه، وقد يجوز أن يلتذّ به لو كان مُشتهيًا له، فكان يجب أن يعلم المُدرِك له من حاله ما يختصّ به، وأنه أمر زائد على كونه ألمًا أو ملتذًّا، كما يعلم من حال الحلاوة عند الإدراك ما هي عليه سواء أَلِم بها أو التذَّ. وفي بُطلان ذلك دلالة على أنه ليس بمعنى. وإن كان الألم مختلفًا في جنسه فيجب أن يميِّز به المدرك له بين مختلفه، وأن يعرف من حال كل جنس منه ما ذكرناه. وكان يجب في مختلفه أن يكون متضادًّا كالحرارة والبرودة. وقد علمنا فساد ذلك فيه، فيجب نفي كونه معنى.

قيل له: لا بدَّ في الألم أن يعلمه المدرك له في الجملة على الوجه الذي يدركه عليه. وإذا كان الإدراك يتعلق بأخصّ أوصافه، فيجب أن يعلمه على تلك الصفة، كما تعلم سائر المدركات مع سلامة الأحوال. لكنه لا يجب في كل مدرك أن يتخلص له من صفته مثل ما يتخلص من صفة الأمور المتضادَّة التي تعرف مُفارقة بعضها لبعض بالإدراك. ألا ترى أن الواحد منّا يفصل بين الألوان المنفردة بأكثر من فصله بين الألوان المختلطة، ويفصل بين المتضادَّات بأكثر من فصله بين ما لا يتضادّ؛ وربما عرف فيما يدركه العبارات المفيدة لها فيتمكن من العبارة عنها؛ وربما يتعذَّر ذلك عليه لفَقْد المواصفة.

ألا ترى أن الواحد منّا يجد طعم ما يأكله من الخبز وما يشربه من الماء، ولا يفصل في ذلك كفَصْله بين الحلو والمُرّ لبعض ما ذكرناه من الوجوه، ولا يمنع ذلك من ثبوت طعم فيهما مدرك؟

وكذلك القول فيما فيه طعوم ممتزجة: أنه يدركه، ولا يفصل كفَصْله بين ما ينفرد بطعم معلوم؛ وإذا صحَّ ذلك وعلم أنه لا شيء أوضح من حال المدركات فيما تعلم عليه؛ فيجب أن لا يصحّ بالمُقايسة نفيها، بل يجب القضاء بإثباتها وبأنها معلومة على ما هي به على الجملة وإن لم تمكن العبارة عن ذلك، أو لم يحصل فيه من الفصل مثل ما لم يحصل فيما له صفة.

وقد وجدنا الألم الحالّ في بعضنا كما نجد الحرارة الحالَّة في بعضنا، وعلمنا أنّا ندركه كما ندركها، لكن الحرارة من حيث ثبت لها ضدٌّ، حصل فيها من الفصل أكثر مما يحصل في الألم.

ولا يمنع ذلك من كون الألم مُدرَكًا على ما هو به؛ ولسنا نثبته أجناسًا؛ بل هو جنس واحد، لأن بعضه يلتبس ببعض إذا كانت حال المدرك واحدة.

ولو كان مختلفًا لم يلتبس بعضه ببعض والحالة هذه؛ فصارت هذه الدلالة في أنها تقتضي كونه جنسًا واحدًا بمنزلة الدلالة على أن الحرارة جنس واحد. لكن الحرارة اسم يبيِّن جنسه من غيره، وليس للألم اسم يُفيد ذلك فيه لأنه يسمى مرة ألمًا إذا حصل المدرك به نافر الطبع، ومرة لذّة إذا أدركه مع الشهوة؛ وإنما يخصّ باسم يبيِّن به من غيره لأن أقوى الطريقة في معرفة حاله هو ما يجده الإنسان من كونه آلمًا به وملتذًّا، وصار ذلك في أنه يُوجِب التفرقة عند المدرك بمنزلة التفرقة بين الحرارة[1] والبرودة[2]؛ وإنما يضع أهل اللغة العبارات

---

(١) الحرارة: هي كيفية محسوسة تحدث الخفّة والتخلخل. (كشف الفوائد ص ٢١). والحرارة جامعة للمتشاكلات، مفرّقة للمختلفات. (كشف المراد ص ١٦٠؛ شرح تجريد العقائد ص ٢٢٨).

(٢) البرودة: هي كيفية محسوسة تحدث ما يقابل فعل الحرارة. إنها عدم الحرارة عمّا من شأنه أن يكون حارًّا. (كشف الفوائد ص ٢٢). كيفية من شأنها تفريق المشكلات وجمع المختلفات. (التعريفات ص ٢٠).

للمعاني بحسب ما يظهر من أحوالها لهم فيسبقون إلى الأظهر فالأظهر من ذلك.

ولذلك وضعوا للأكوان المختلفة عبارات ولم يضعوا للأكوان المختلفة ذلك، وإنما وضعوا لها ما كان أظهر عندهم من كونها حركة وسكونًا واجتماعًا وافتراقًا. فلما ثبت من حال الألم أنه يجد ـ لكونه ألمًا ـ من التفرقة أظهر مما يجده لإدراك نفس الألم، صارت هذه التفرقة أغلب عليه وأقوى عنده، فوضع له من العبارة ما يفيدها، ولم يضع له ما يفيد جنسه.

[في بيان الصفة الراجعة إلى جنس الألم]

فإن قال: فما الصفة الراجعة إلى جنس الألم؟

قيل له: قد علمنا على كل حال لكونه عليها ما يجب أن يدرك بمحل الحياة فيه لا في غيره.

فيجب أن يبيِّن من غيره بهذه الصفة التي اقتضت فيه ما وصفناه، كما أن التأليف يبيِّن من غيره بحال يختصّ بها ـ لكونه عليها ـ ما يحتاج إلى محلين، وكما أن الغذاء يجب أن يختصّ بحال لكونه عليها يشبع به الجسم.

وقد علمنا أن ما يختصّ به الجنس لا يختلف حاله بأن يدرك أو لا يدرك في أنه لا بدَّ من أن يصحّ أن يعلم عليه، وإن كان طريق العلم بها في المدركات هو الإدراك، وفيما ليس بمدرك، هو الدليل.

فإذا صحَّ في المعلوم بالدليل ما ذكرناه، فغير ممتنع مثله في المعلوم بالإدراك، فكأنّا عند الإدراك نعلمه على الحال التي لكونه عليها ندرك بنفس المحل في المحل؛ ثم إن كنّا مُشتَهين له التذذنا به، وإن كنّا نافِري الطبع عنه ألِمنا به، وإن خلونا من الحالتين أدركناه على الوجه الذي ذكرنا، وعلمناه على الجملة، وإن كنّا لم نلتذّ به ولم نألَم. وكل ذلك يبيِّن فساد ما أورده السائِل، وأنه يوصل بما أورده إلى نفي المدركات.

[في الدلالة على أن الألم جنس واحد]

فإن قال: لو كان الألم معنى سوى بُطلان الصحة، وكان جنسًا واحدًا، لوجب أن لا يصحّ متى اشتهى بعضه، أن يكون نافر الطبع عن بعض آخر، كما لا يصحّ فيمن يشتهي الحلاوة أو الحموضة ذلك؛ ولو كان كذلك لم يصحّ أن يألَم بالحادث منه في عضو ويلتذّ بما يحدث في عضو آخر.

وقد علمنا صحة ذلك، فيجب نفي كونه معنًى أصلًا، وأن يقال: إنما يألَم به من حيث انتفت صحته به؛ فكل تفريق يقع به هذا المعنى يألَم به من غير علَّة يصير ألمًا لأجلها.

قيل له: إن الذي ذكرته في الشهوة ليس بواجب عندنا، لأنه كما يصحّ أن يشتهي الحامض على حدَّته والحلو كمثل، فقد يشتهي المرّ؛ لأن الشهوة كما تتعلق بالجنس، فقد تتعلق بضرب من الجنس؛ وكما تتعلق بمفرد الطعم، فقد تتعلق بممتزجة، وإن كان يجب أن لا تختصّ في التعلّق على الوجه الذي تعلم عليه: لأنها تتعلق بعين مخصوصة؛ بل تتعلق بصفة معلومة تستغرقها.

ولذلك يصحّ أن يشتهي الواحد منّا المرارة، وربما اشتهى ما الغالب فيه الحموضة أو الغالب فيه الحلاوة، وربما اشتهى حلاوة مفرطة، وربما اشتهاها متوسطة. وعلى هذا الوجه تتعلق شهوة أحدنا بالأطعمة المصنوعة التي تتركب من طعوم مختلفة. وإذا صحَّت هذه الجملة فما الذي يمنع من أن يشتهي أحدنا ما يحدث في بعض أعضائه من جنس الألم وينفر طبعه عن الحادث في عضو آخر وإن كان الجنس واحدًا؟

فإن قال: فلا بدَّ من أن يحدث أحدهما على خلاف الوجه الذي يحدث عليه الآخر حتى يشتهيه دون الآخر.

قيل له: قد صحَّ أن يقال إن افتراقهما في حصولهما في عضوين يكفي من هذا الباب، لأن افتراقهما في ذلك بمنزلة أن يخلق تعالى للواحد منّا آلتين يدرك بهما الطعم، فكان لا يمنع أن يشتهي إدراك جنس من الطعم بإحداهما دون الآخر، فكذلك القول فيما ذكرناه، ويصير افتراقهما من هذا الوجه

كافتراقهما في حدوثهما في حالين وفي تعلّقهما بمدركين. فكما لا يمتنع في ذلك ما ذكرناه، فكذلك القول فيما يقترن بالمحال.

فإن قال: فيجب على هذا القول أن لا يمتنع أن تألم بما تراه بإحدى العينين وتلتذّ بما ترى بالأخرى.

قيل له: قد كان يصحّ ذلك لو تميَّز له المدرك بإحداهما عن المدرك بالأخرى، وذلك يبيِّن صحة ما ذكرناه أن المدرك الواحد قد يشتهي الإنسان لمسه بعضو دون عضو؛ وإذا لم يمتنع ذلك ولم يجز أن يقال إن الضرب الواحد كيف يصحّ ذلك فيه مع أنه لا يصحّ في الجنس الواحد أن يشتهي وينفر الطبع عنه، بل لو قيل إن ذلك قد يصحّ فيه لأمر يرجع إلى تعلّقه بعضوين، فكذلك الحال فيما بيَّنَّاه.

وقد يصحّ أن يقال إنه إنما اشتهى ما يحدث عند التفريق في بعض أعضائه لمفارقته العضو الآخر الذي يألَم بالحادث فيه بأن يغلب على ذلك العضو بطونة، أو ما يجري مجراها، فتتعلق شهوته عند ذلك بالحادث فيه دون ما يحدث في العضو الآخر المُباين له في هذه الصفة.

وهذا معلوم في الجملة، لأن الذي يلتذّ بحكّ الجرب لا بدَّ من أن يحدث في عضوه ما ذكرناه، ويباين هذه الأعضاء السليمة في هذا الباب، فيصير هذا الوجه كالضرب لهذا الألم. وكما لا يمتنع في الشهوة والنفور أن يتعلقا بضربين من الطعوم وإن كان الجنس واحدًا، فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه.

وبعد، فقد علمنا أن ما نختصّ به الصور مما يتناوله الإدراك لا يختلف في جنسه، ومع ذلك فقد يشتهي الحيّ منّا الواحدة منها دون غيرها فيما يختص الرؤية واللَّمس وما شاكلهما؛ ولم يجب من حيث كان الجنس واحدًا أن لا يفترق في هذا الوجه، فما الذي يمنع من صحة ما ذكرناه في الجنس الذي يحدث في جنس الحيّ أنه قد يفترق حاله في كونه ألِمًا به أو متلذِّذًا في وقتين أو في عضوين؟

[في الدلالة على أن الألم معنًى مدرك]

فإن قال: لو كان الألم معنًى مدركًا لوجب أن لا يصحّ أن يدرك بالمحل في المحل، لأن سائر المدركات يستحيل ذلك فيها؛ فلما كان إتيانه يُوجِب ما ذكرناه مع فساده فالواجب نفيه.

قيل له: إن كيفية إدراك المدرك منّا للشيء تختلف، فلا يُقاس بعضها على بعض، بل يجب إثبات كل مدرك منها مدركًا على الوجه الذي يدرك عليه، لأنه لا فرق بين ما ذكره السائل وبين مَن يقول في الصوت أنه لا يدرك من حيث لو أدرك لوجب أن لا يحصل له بالحاسَّة إيصال وتعلّق ألبَتَّة، وذلك لا يصحّ في المدركات؛ فكما لم يجز أن يقال ذلك فيه، فكذلك القول فيما سأل عنه.

وإذا جاز في بعضها أن يدرك بحاسَّة مخصوصة، وفي بعضها أن يدرك بمحل الحياة فقط، فما الذي يمنع من أن يدرك بعضها بمحل الحياة في غيره كالحرارة، وبعضها بمحل الحياة فيه كالألم؟

فإن قال: إن المدرك متى ثبت مدركًا بالمحل في المحل، أدَّى إلى أن يكون المدرك هو المدرك به؛ فلو جاز ذلك لجاز مثله في العلة والمعلول.

قيل له: إن المدرك هو الحادث في المحل، والمدرك به نفس المحل إذ كان فيها حياة أحدهما غير الآخر، فكيف يجب ما ذكرته؟

فإن قال: لو كان الألم معنًى مدركًا، لوجب كونه متولِّدًا من فعلنا عن الوهي، وقد علمنا أنه يحصل فلا يتولد عند ذلك مع احتمال المحل له، لأن الوهي هو كون مخصوص قد يحصل بالانتقال والمشي كما يحصل بالشق والجرح.

والمحل يحتمل في الحالتين.

وفي علمنا أنه يتولَّد والحال ما قلناه دلالة على فساد هذا القول.

قيل له: إنه يتولَّد عن الوهي وهو التفريق المُبطِل للصحة؛ ومتى انتقل ومتى لم يحصل الكون على هذا الوجه إلا أن يكثر منه المشي فيلحق الآلة هذا المعنى كما يلحق التعب، فيحدث عند ذلك الألم.

وليس يمتنع في السبب أن لا يوجد المسبب إلا عند وقوعه على وجه مخصوص، لأنه موصل إلى الفعل كالآلة؛ فكما لا يمتنع في الآلة ذلك، فكذلك لا يمتنع في الآلة.

فإذا صحَّ ذلك، بطل ما سأل عنه.

[في بيان رأي أبي إسحٰق في الألم]

واعلم أن شيخنا أبا إسحٰق بن عياش(١) رحمه الله كان ينفي الألم وربما توقف فيه؛ والكثير مما أوردناه وسمعناه يعتلّ له.

وكان يقول إن أحدنا عند التفريق الحادث في بعضه على وجه تبطل به صحته يحصل ألمًا من غير حدوث معنى يألم به.

ويجب أن يحصل ألمًا والحال هذه، كما يجب إذا كانت عينه صحيحة ولا مانع له من رؤية المدرك أن يدركه من غير معنى يوجِب ذلك فيه.

ويفصل بين الألم على هذا الوجه وبين الألم بإدراك المرارة فيقول في ذلك إنه يألم بإدراك ما ينفر طبعه عنه، وإن كان يصحّ أن يلتذّ به بأن يشتهيه بدلًا من نفار الطبع؛ وليس كذلك حاله في كونه ألمًا بانتفاء الصحة عن بعضه، لأنه والحال هذه لا بدَّ من يألم من دون إدراك معنى حادث.

وكما ينبغي حدوث معنى عند هذا الوهي، فكذلك يمنع من أن يحصل فيه شهوة أو نفار طبع عنه.

ويقول: قد يحصل مرة ألِمًا بأن يدرك ما ينفر طبعه عنه، ومرة بأن يحصل لبعض هذا الحكم من غير إدراك معنى أصلًا.

ويقول في الجَرَب(٢): إنه لا يلتذّ في الحقيقة، وإنما يجد راحة عند هذا الحك من حيث يزول عن ذلك الموضع <الفضلة> الزائدة على حدّ الاعتدال

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يعرف من أمره غير ذكره، على حدّ تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢١).

(٢) الجَرَبُ: بثر يعلو أبدان الناس والإبل يتآكل منه الجلد. (الشيخ أحمد رضا: معجم متن اللغة، مج ١، ص ٤٩٨).

فيصير بمنزلة مَن يُزيل الثقل عن ظهره، أو بمنزلة مَن يقضي وطره عند الذهاب إلى الغائط. ويعتمد في نفي هذا الجنس على ما أوردناه أو على بعضه.

[في بيان توضيح بعض الشُّبُهات والمسائل]

وقد أشبعنا القول فيه بما يبيِّن فساد ما رتَّبه من المذهب. ونحن الآن نُورِد جملة من مسائله يتبيَّن بها فساد هذه الطريقة.

فمما يقال له في ذلك: كيف يصحّ أن يفرِّق الحيّ منّا بين المحل الذي يألم عند حدوث ما يحدث فيه وبين سائر المحال على حدٍّ فصله بين بعض له حدث فيه حرارة مُفرِطة وبين سائر أبعاضه إن لم يكن هناك معنًى مدرك؟

فإن قال: للتفريق الحادث المُبطِل للصحة.

قيل له: أليس التفريق هو الكون الواقع على وجه، والكون لا يدرك؛ فكيف يفرِّق بين محله وبين سائر المحال.

وكذلك فقد علمنا أن الصحة لا تُدرَك ولا يُفصَل بين محلها وبين غيره، فبأن لا يفصل بينهما إذا عدمت أولى؛ لأن العدم يحتل من الفصل ما يصحِّحه الوجود، فلا يجوز أن يقال في هذا الموضع خاصة إنه يصحّ من الفصل ما كان لا يصحّ مع الوجود.

ثم يقال له: ألسنا نعلم أن أحدنا يجد تألّمه في بعض الأحوال أقوى مما يجده في حال أخرى؟ وكذلك متى بطلت الصحة عن موضع مخصوص نجد تألّمه أقوى.

ولو كان الأمر كما ذكرته لوجب أن المعتبر [يكون] بقدر التفريق وقدر إبطال الصحة.

وقد علمنا أن ذلك قد يتساوى، وحاله في كونه ألِمًا يتفاضل على ما نجده من حالنا عند هذه الأمور الحادثة، وذلك يُبطِل ما ذهبت إليه.

[في بيان التفاوت بين اللذَّة ودفع الضرر]

ويقال له: ألسنا نعلم أن المُجامِع يلتذّ بالجماع وبالإنزال اللذَّة الشديدة؛ أفما يدلّك ذلك على أنه التذَّ بمعنًى حادِث على الحدّ الذي تحدث عليه الآلام؟

ولو كان المذهب ما ذكرته، لوجب أن يكون غير ملتذ في الحقيقة، وإنما يستريح كما يستريح من طرح الثِّقل عن نفسه، وذلك لا يتأتّى فيه من الشبه ما يذكر في الجَرَب إذا حكَّ جَرَبَه.

فإن قال: إني أقول في المُجامِع إذا أنزل إنه يتصوّر نفسه بصورة المُلتذّ لِما كان قد لحقه من الضرر باحتقان ذلك الأمر في جسده. فإذا أزالَه عن جسمه تصوَّر اللذَّة الشديدة وليس هناك لذّة في الحقيقة.

قيل له: فيجب على هذا القول أن لا يكون المطلوب بالجُماع إلا دفع الضرر، وأن يكون العُقلاء متى اختاروا ذلك فإنهم بمنزلة مَن يختار الاصطلاء بالنار عند البرد. ولو كان كذلك لجب أن لا يتعمل العاقل بإنفاق الأموال والمُداواة والمعالجة لأن يستكثِر من هذا الباب، كما لا يتعمل الأسباب لأن يجد البرد فيدفعه بالاصطلاء. وقد علمنا تعمل العقلاء لذلك وإنفاقهم المال العظيم فيه؛ وكما يجب إذا تعملوا لمثل ذلك في تناول الطَّيِّبَات أن تكون اللذّة هناك بسب استراحة من الألم على ما قاله بعض الأطباء؛ فكذلك القول فيما ذكرته.

ثم يقال: ألستَ تعلم أن الرجل الواحد في حال واحدة يجد نفسه طالِبة للمُجامعة مع شخص دون شخص، وإن كان حالهما فيما ذكرته من دفع الضرر لا تختلف؛ حتى إنه يجد نفسه نافِرة عن أحد الشخصين كالنفور عن إدراك المرارة، ويجدها مائلة إلى الشخص الآخر كمَيلها إلى إدراكة الحلاوة. فلو لم تكن هناك لذَّة مطلوبة لكان لا يصحّ ما ذكرناه.

[في الدلالة على أن اللذَّة مُغايِرة لدفع الضَّرر]

فإن قال: لو كان هناك لذة مطلوبة لوجب مثله في حكِّ الجَرَب، فكان لا يمتنع أن يتعمَّل العاقل منّا للجَرَب حتى يلتذّ بحكِّه. وإذا لم يصحّ ذلك، وإن كان هناك لذَّة تُفارِق حالها حال سائر اللذَّات، فكذلك لا يمتنع عندي في الإنزال أن لا تكون هناك لذَّة في الحقيقة؛ وإن كان العاقل قد يختاره لأغراض تتعلق به من طلب نَسْل وعادة وغيرهما.

قيل له: إن الجواب إنما لا يطلبه العاقل منّا، لأن اللذَّة[١] فيه لا تخلص عن مضارّ واقعة به، ولو خلصت عن ذلك، أو علم أنها توفي عليها لكان العاقل يطلبه. لكن اللذَّة الواقعة به لما كانت يسيرة بالإضافة إلى الآلام التي يجدها، لم يتعمَّل لطلبه، فلا يلزم على ذلك ما ذكرناه من تعمّل العقلاء لطلب المنكوح والأطعمة الطيِّبة، وليس كذلك حالك فيما ذهبت إليه. لأنك اعترفت بأن المُجامِع إذا أنزَل، فإنما يطلب بذلك دفع مَضَرَّة عظيمة لحقت جسمه، فكيف يصحّ أن تتعمَّل لشخص دون شخص، أو يطلب شخصًا دون شخص، وينفق في ذلك الأموال العظيمة. وقد علمنا أن ذلك قد يفعله العاقِل وإن لم يطلب بما يفعله النَّسْل ولا حصلت له مع الصورة المخصوصة عادة. فكيف يجوز أن يتعلَّق بما ذكرته في هذا الباب؟

فإن قال: إنما يطلب العاقل ذلك وينفق فيه الأموال لِما يحصل له من اللذَّة بالنظر والملامسة دون الإنزال.

قيل له: كيف يصحّ ما يذكره، ومعلوم من حال العقلاء أو أكثرهم أنه لا غرض لهم في النظر واللمس إلا التوصّل بهما إلى هذا المعنى، حتى لولاه لكان وجودهما كعدمهما، فكيف يصرف تعمّلهم لإنفاق الأموال إلى الأمر الذي ليس بمقصود، ويصرف عن الأمر الذي هو مقصود؟

فإن قال: لولا أن الأمر كما ذكرته لم تختلف حاله بحسب احتقان ما يُزيله بالإنزال في جسمه، فلما علمت أن ذلك متى كَثُر لحقته مَضَرَّة وكان طلبه الإنزال أشد، ومتى قَلَّ خَفَّ ذلك، علمت أن المُعتبَر ما ذكرته.

قيل له: إن الذي ذكرته في أن عنده قد تقوى الشهوة بمنزلة الجوع الشديد في أن الشهوة لتناول الطعام تقوى عنده، فلا يدلّ ذلك على أن الحادث عنده لا يلتذّ به، كما لا يدلّ مثله في تناول الجائع الطعام. يبيِّن ذلك أنّا كما نعلم أن مَن ليس بجائع قد يلتذّ بما يتناوله من الأطعمة وإن لم يجد في نفسه

---

(١) الملاذ: هو ما يحدث في جسم الملتذ إذا كان له مُشتَهيًا. (المغني ٤/ ١١ (هذه الطبعة)). اللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. (أصول الدين للرازي ص ٥٠).

مَضَرَّة، فقد يعلم أن مَن لا يجد في نفسه مَضَرَّة باحتقان ما يُنزِله عند الجماع في جسمه، قد يطلب ذلك ويلتذّ به، فكيف يصحّ أن يقال إن ذلك هو دفع الضرر فقط. ولو جاز ذلك لجاز مثله في تناول الأطعمة والأشربة على ما حُكِي عن بعض الأطباء.

[في بيان أن إدراك الشيء شرط للشعور بالألم به]

ثم يقال له: إن الذي اخترته من المذهب ينقض أصولًا كثيرة، لأنه يُوجِب أن حقيقة الألم مما يختلف، فمرة يكون ألِمًا لإدراكه ما طبعه طبعه عنه، ومرة يكون ألِمًا عن بُطلان الصحة من غير نفور طبع ولا إدراك أمر. ولو جاز ذلك لجاز في صحة الفعل أن يكون قد يصحّ مرة من القادر ومرة ممَّن ليس بقادر، وكذلك في سائر الأحكام الراجِعَة إلى ما عليه الحيّ منّا من الصفات.

فلما بَطُلَ ذلك وجب في كل ما ذكرناه أن تكون الحقيقة واحدة، وكذلك يجب في كونه ألِمًا.

ألا ترى إلى كونه مُدرِكًا لِما وجب لا لعِلة؟

فكذلك حاله في سائر ما يدركه.

ولمّا كان كونه <معتقدًا> لعلة، وجب مثل ذلك في سائر ما يعتقده. فكيد يصحّ أن يألَم عن بُطلان الصحة من غير إدراك شيء؟

ويستحيل أن يألَم في نَيل المرارة إلا بأن يدركها وهو نافر الطبع عنها.

فإن قال: لأن عند انتفاء الصحة عن بعضه يجب كونه ألِمًا لا محالة، ومُحال خلافه؛ فعلمت أنه ألِم لا لمعنى.

وليس كذلك حاله في إدراك المرارة لأنه عند وجودها لا يجب أن يكون ألِمًا.

قيل له: ما الذي تنكر ممَّن قال إن التفرقة فيما ذكرته إنما وجبت لأن عند التفريق لا بدَّ من حادث ولا بدَّ في الحيّ من أن يدركه، فلذلك وجب فيه ما ذكرته. وليس كذلك في المرارة لأنها لا يجب أن توجد بحيث يدركها لا مَحالة. وإنما يجب أن تكون في قياس الألم متى حصلت في محل الذَّوق

وجاوزته، فلا بدَّ عند ذلك من أن يدرك ويتألم لا محالة. ولو جاز في الألم أن ينفصل منه لم يمتنع فيه ما ذكرته في المرارة. وقد بيَّنّا من قبل طريقة أبي هاشم رحمه الله في أنه لا بدَّ من أن ينفر طبعه عن هذا الحادث إذا كان الحال ما ذكرناه. ولذلك وجب أن يكون ألِمًا. وبيَّنّا ما يختاره من أنه بالعادة يجب أن يكون نافِر الطبع عنه، ويجوز أن يشتهيه، بدلًا من أن ينفر طبعه عنه. لكن ذلك يخرج عن العادة ويظن أنه كالمستحيل، كما يظن كثير من الناس في الأشياء المُرَّة أنها لا يصحّ أن تُشتَهَى كالصبر وشحم الحنظل. ولا يمتنع ذلك عندنا من أن يصحّ أن يشتهي ذلك وإن كان بخلاف العادة. فكيف يصحّ ما تعلَّقت به؟

ثم يقال له: خبرنا عن المرارة، أليس لو أدركها الحيّ منّا وهو غير نافر الطبع عنها كان لا يألَم؛ فلا بدَّ من نعم، لأنه متى لم يقل ذلك، فسد عليه القول في أن كونه ألِمًا ومُلتذًّا عند إدراك المدركات يتبعان الشهوة والنفور.

فيقال له عند ذلك: أليس كونه ألِمًا من حكم كونه نافرًا، لأنه قد يدرك ولا يحصل هذا الحكم. ومتى كان نافر الطبع عمّا يدركه حصل له هذا الحكم.

وإذا صحَّ ذلك، فكيف يجوز أن يحصل للحيّ منّا مثل هذا الحكم من غير نفار الطبع. وهل ذلك إلا بمنزلة قَلْب الحقائق؛ لأن تألّمه بالمدرك إذا كان في حكم الحقيقة لكونه نافرًا ـ كما أن صحة الفعل منه في حكم الحقيقة لكونه قادرًا ـ فكيف يصحّ أن تثبت له هذه الحال مع فَقْد كونه نافرًا؟

ثم يقال له: إذا جاز عندك أن يكون ألِمًا بهذين الوجهين المختلفين، فمرة يألَم لإدراك ما ينفر طبعه عنه، ومرة يألَم بحدوث التفريق المخصوص في جسمه وإن لم يدرك معنى ألبَتَّة؛ فهلَّا جاز مثله في كونه ملتذًّا؟ فلِمَ حكمت أنه لا يحصل ملتذًّا إلا على وجه واحد، وهو أن يدرك ما يشتهيه؟

فإن قال: لأني علمت وجهًا مُشارًا إليه عنده يألَم، وهو التفريق الذي تبطُل الصحة عنده، ولم أعلم معنًى مُشارًا إليه يلتذّ عنده لا محالة.

قيل له: فهلَّا جوَّزت في اللذَّة بمثله على ما يجده المُجامِع عند الإنزال، والجَرِب عند الحكّ؛ لأن العلم بذلك على الجملة يكاد يزيد في القوة على العلم بما ذكرته من التألّم عند التفريق.

[في بيان أن انتفاء الصحة لا تعني وجود الألم]

ثم يقال له: إن المعنى الذي أومأت إليه مما عنده يحصل ألِمًا إذا كان يختصّ المحل ولا يتعلق بالجملة، ولا الجملة مدركة له، ولا فيها معنًى يتعلق به، ولا له حال معه، فلِمَ قلت إنه يألَم عند ذلك ولا يألَم عند الحادث في بعض غيره من الأحياء، وحُكمه مع الحادثين حكم واحد؟

فإن قال: لأن الحادث في بعض غيره لم يَنفِ صحته، والحادث في بعضه قد نفى الصحة.

قيل له: إذا كان كونه نافيًا للصحة لا يُخرِجه من أن لا تعلّق له بالحيّ ولا للحيّ به، فكيف يصحّ ما ذكرته من التفرقة؟

فإن قال: أقول فيه كما تقولون إن الحادث في بعضه يولد ما يدركه دون الحادث في غيره.

قيل له: إنما نقول ذلك من حيث وُلِد ما يوجد في محل حياته ومن حقه أن يدرك بمحل حياته ولا يدرك بمحل حياة غيره ما يحدث فيه. فلذلك فصلنا بين الأمرين، وليس كذلك حاله فيما ذهبت إليه لأن يتعذَّر عليك التفرقة بينهما فيما يرجع إلى الجملة الألِمَة؛ فكيف يصحّ أن يألَم عند أحدها دون الآخر؟

فإن قال: أقول فيه كما يقولون إن العلم إذا وُجِد في قلبه صار عالِمًا به، وإذا وُجِد في قلب غيره لم يجب ذلك فيه.

قيل له: إنما صحَّ في العلم ما ذكرته لأن من حقه أن يوجد الحكم للحيّ ما وجب الحكم للحيّ الذي يختصّ به. وأقوى ما يمكن فيه من الاختصاص أن يحلّ بعضه. ففارق العلم الموجود في غيره في وجه الذي أوجَب أن يكون عالِمًا. فلذلك فارقه وليس كذلك حال ما ذكرته، لأنه لا يرجع مما يوجد في

بعضه إلى الحيّ حُكمًا ولا للحيّ به تعلّق ألبَتَّة. فيجب أن لا يفارق حاله بحال ما يحدث في بعض غيره.

ثم يقال له: إذا كانت الصحة الحاصلة في بعضه لا تُوجِب كونه مُلتَذًّا من حيث لا تعلّق لها بالحيّ، وإنما تختصّ المحلّ؛ فهلّا قلت: إن التفريق النافي لها لا يوجد كونه ألِمًا، لأنه لا تعلّق له بالحيّ. وقد علمنا أن للحيّ منفعة في الصحة لأن أبعاضه تستقيم بها ومعه وتختلّ عند زوالها. فكما يجب عند وجودها أن يكون سليمًا من الآفة ـ لا أنه يحصل مُلتَذًّا ـ فكذلك عند زوالها يجب أن يحدث فيه اختلال بعضه، لا أنه يصير ألِمًا. ولئن جاز لك أن تقول عند انتفاء الصحة أنه يحصل ألِمًا ـ لا لأنه أدرك شيئًا مع نُفور الطبع ـ فهلّا جوَّزتَ في الأكل أن يكون مُلتَذًّا المجاورة محل الطعم لأبعاضه وأن يكون ذلك في حكم الصحة من غير إدراك معنًى به يكون مُلتَذًّا.

واعلم أن هذا القول وإن كنّا قد أبطلناه فليس يبلغ بصاحبه الخطأ العظيم؛ لأنه مع هذا القول يكون مثبتًا لما يألَم به الإنسان من فِعْل العبد ومن فِعْل الله تعالى. لكنه يقول فيه إنه التفريق الذي يُبطِل الصحة ويجعله كالوجه في كونه ألِمًا. فيصحّ أن يقول في الظلم وفي العدل، وفيما يحصل عنده المُحسِن مُحسِنًا والمُسيء مُسيئًا، وفيما يجب عنده العوض وفيما لا يجب، مثل الذي يقوله في الآلام؛ وإن كان على جهة الإلزام قد يلزمه في هذا الباب أمور لا تلزم على القول الصحيح، ويختلّ عند كثير من التفريع ذلك على وجه لا يختلّ المذهب الصحيح. وذلك واجب في جميع المذاهب الفاسدة، وأنها تُباين الصحيحة من المذاهب في هذه الوجوه وفي غيرها أو في بعضها، وإن كان حالها تختلف في تقادير ما يلزم عليها من ضُروب الفساد. ولم نَستَنقِص القول فيه لأن خلافه يُفسِد ما نريد أن نبني عليه من المذاهب في الأعراض وغيرها. وإنما تقصَّيناه ليعرف صحيحه من فاسده، وليكون بناء الفرع عليه على الصحة.

فصل في أن العِباد يقدِرون على الآلام

[في بيان كون الآلام تقع من العباد على سبيل التوليد]

يدلّ على ذلك أنها تقع بحسب قصدهم ودواعيهم وبحسب فِعلهم لسببها في الكثرة والقلَّة على بعض الوجوه. فصارت في أنها قد تكون من فِعلهم

بمنزلة الأصوات التي يقدرون على فِعلها لمثل هذه الدلالة. وقد تقصَّينا ذلك في باب المخلوق، وبيَّنَّا في باب التولّد[١] أنها أحد الأجناس التي نفعلها على وجه التوليد[٢] فقط؛ وأنها كالأصوات والتأليف في هذا الباب. وبيَّنَّا أنه إذا كان لا يصحّ منّا أن نفعلها إلا بأن نفعل ما يقع بحسبها، فهي من آكَد الدلالة على أنه لا يصحّ أن تقع منّا إلا متولِّدة. وبيَّنَّا أن التفريق الذي يولِّدها لا تحتاج في وجودها إليه، فلا يصحّ أن يقال إنما فعلناها معه لهذا الوجه لأنه يثبت لها.

فصل في بيان ما يولد الألم من الأسباب

[في بيان أن التفريق هو الذي يُوَلِّد الألم بشرط نفي الصحة]

اعلم أن الصحيح أن الذي يولِّده هو التفريق بشرط نفي الصحة لأنه يحصل بجنسه في كثرته وقلّته؛ لأن التفريق إذا كثر انتَفَت الصحة عنده وكثر الألم، وإذا قَلَّ ذلك قَلَّ من الألم. فعلم أنه يولِّده. يبيِّن ذلك أن الموضع القوي من جسده لما لم يحدث فيه عند الضربة من هذا التفريق إلا اليسير، قَلَّ الألم؛ والموضع الرخو لما حدث فيه عن الضربة مما ذكرناه الكثير، كثر الألم. ومتى زادت الجراحات زادت الآلام. فكلّ ذلك يبيِّن ما قلناه.

فإن قال: لو تولَّد عنه لوجب أن يتولَّد بحسب أجزائه لوجوب ذلك في الأسباب، ولأنه متى يولد أقلّ من عدده، أدَّى إلى تولّد المُسَبَّب عن سببين؛ وذلك في أن لا يصحّ بمنزلة وجود مقدور من قادرين. ويؤدي ذلك إلى فعل ألِم واحد من فاعلين، بأن يفعل أحدهما أحد السببين، والآخر السبب الثاني.

قيل له: قد بيَّنَّا الجواب عن هذه المسألة من قبل، وبيَّنَّا أنه لا يصحّ أن يعترض بها على إثباته. وبمثل هذا الوجه لا يصحّ أن يعترض به على إثباته متولِّدًا عن هذا السبب، فلا وجه لإعادته.

فإن قال: هلَّا قلتم إن الذي يولِّده هو الاعتماد الحاصل عند الضربة؟

---

(١) راجع الجزء التاسع من هذه الموسوعة.

(٢) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صار منه. (تقريب المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

قيل له: لأنه يوجد في الموضع الصلب مثله في الموضع الرخو، لا بل أزيَد، والمحل محتمل للألم، ومع ذلك فإنه يولد دون ما يولد في الموضع الرخو لما اختلف الوهي الحادث فيهما. فيجب أن يكون السبب هو ما يختلف باختلافه دون ما قد يختلف مع اتفاقه في الكثرة والقلَّة وفي سائر الوجوه.

فإن قال: إنما لم يولد الاعتماد إلا بحسب الوهي وانتفاء الصحة لحاجة الألم إلى ذلك.

قيل له: فيجب إذا كان ما يحتاج إليه قد حدث، وإن قَلَّ أن لا يمتنع أن يوجد الألم الكثير معه، فكيف يصحّ أن يقال إن الموضع الصلب يُخالِف في قدر الألم الموضع الرخو؟

فإن قال: إن الألم إنما نفعله في غير محل القدرة ونُعَدِّيه عنه، وما هذا حاله لا يتولَّد إلا على الاعتماد.

قيل له: إن الذي ذكرته لا يُوجِب أن يولِّده الاعتماد لا بواسطة؛ بل ينقسم ذلك، ففيه ما يولِّده بنفسه، وفيه ما يولِّد ما يولِّده بواسطة، وذلك لا يمنع في الوجهين من أن يصحّ أن يتعدَّى محل القدرة، فما الذي يمنع من أن يولِّد التفريق عن الاعتماد، ويتولَّد عن هذا التفريق الألم؟

فإن قال: لو تولَّد الألم عن التفريق، لوجب أن يولد عن كل تفريق ينتفي به التأليف، لأن مثل السبب لا يجوز أن يكون سببًا.

قيل له: إن كان يحتاج الألم في وجوده إلى الحياة في محله، فما ذكرته غير واجب، لأن السبب لا يولد في المحل ما لا يحتمله، كما لا يولد الكون الذي جاور محله محلًا آخر التأليف إذا كان مُفارِقًا غير مجاور من حيث لا يحتمله المحل، وإن كان لا يحتاج الألم إلى وجود الحياة في محله، لأنه مما يختص المحل على ما ذهب إليه أبو هاشم رحمه الله آخرًا؛ فإن التفريق يولد في كل جسم هذا الجنس، لكنه متى وُجِد في الجماد لا يسمَّى ألمًا لأن أحدًا لا يألم؛ وإذا وجد بعض الحيّ ألِم به من ذلك المحل بعضه ويسمى ألِمًا. وذلك في بابه بمنزلة المجاورة التي تولد التأليف في المحلين. وإن كان فيهما ما يصير به <التزامًا حصل صلبًا> وظهر حُكمه؛ وإن لم يكن فيهما ذلك

وجد التأليف ولم يظهر حُكمه، حتى يصير وجوده كأنه لم يوجد متى لم يقدر فيه ضربًا من التقدير. وكذلك القول فيما بيَّنَّاه من جنس الألم، وذلك يبيِّن زوال السؤال على كِلا المذهبين.

[في بيان أن نفي الصحة لا يولِّد الألم]

فإن قال: هلَّا قلتم إن نفي الصحة يولِّده؟

قيل له: إن التوليد من أحكام الحادث، والعدم يمتنع فيه، فلا يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: أليس النظر يولِّد العلم في حال عدمه؟

قيل له: يولِّده في هذه الحال عن حدوثه المتقدِّم؛ ولولا أنه لا يبقى كان لا يمتنع أن يجتمع مع ما يولِّده، فليس للعدم تأثير في هذا الباب.

فإن قال: قولوا في الصحة إنها تولِّد الألم بشرط أن تنتفي كالنظر.

قيل له: إنما لم نجعل انتفاء النظر شرطًا في التوليد، وإنما يولِّد العلم في حال عدمه لأنه لا ينتفي، فتمثيلك بالنظر لا يصحّ.

فإن قال: فما الجواب عن سؤالي إذا تعرَّى عن هذا التمثيل؟

قيل له: لأن عدم الشيء لا يصحّ أن يكون شرطًا في تولّد ما يتولَّد عنه. وقد علمنا أن المحل يحتمل الألم مع الصحة كاحتماله مع زوالها، فقد كان يجب أن يولد على كل حال وأن لا ينفكّ الصحيح من الآلام.

[في بيان أن الآلام يصحّ أن تكون من فعل العباد]

فإن قال: ألستم قد جعلتم عدم الصحة شرطًا في توليد التفريق الآلام؛ فهلَّا جاز ما قلناه؟

قيل له: إن للتفريق تعلّقًا بها؛ لأن الصحة به تنتفي، ولولاه لم تنتفِ. فصحَّ أن نجعل انتفاءها شرطًا في توليد الآلام. وليس يصحّ لك مثله، لأن

عدمه ليس بشرط في حدوثه، ولا لحدوثه أولًا تعلّق بعدمه ثانيًا، فلا يصحّ أن يجعل شرطًا في ذلك.

فإن قال: لو كان التفريق يولد، لوجب أن يولد على كل حال.

قيل له: قد بيَّنَّا أن السبب قد لا يولد إلا إذا وقع على وجه مخصص ويكون ذلك شرطًا فيه، فلذلك قلنا إنه لا يولد إلا على هذه الحال بما دللنا به من قبل؛ لأنه إذا كان حدوثه على حسب حدوثه على هذا الوجه، لا حسب حدوث جنسه، فكما يجب أن نقضي بأنه يولده، فكذلك يجب أن نحكم بأنه على هذا الوجه يولد؛ وخروجه على هذا الوجه في أنه لا يولد كخروجه عن هذا الجنس وهذا القبيل في أنه لا يولد. وهذه الطريقة مستمرة في الأسباب، وقد بيَّنَّا القول فيها بأشبع مما ذكرناه في باب التوليد. وذكرنا هناك من الأمثلة في هذا الباب ما يُغني عن إعادته. فصحَّ لهذه الجملة أن الآلام قد تكون من فِعْل العباد.

فصل في أنها قد تحدث من فِعله تعالى متولِّدًا ومبتدأً

[في بيان أنه تعالى قادر على فِعْل الآلام على جهة الابتداء]

قد بيَّنَّا من قبل أنه لا جنس يقدر العبد عليه إلا والقديم تعالى قادر عليه، وأن التناهي في المقدور والحَصْر في أجناسه إنما يصحّ على القادر لذاته. وإذا صحَّ ذلك وجب كونه سبحانه قادر على جنس الألم. وقد بيَّنَّا في باب التوليد[١] أن كل ما يقدر العبد أن يفعله بسبب، والقديم تعالى قادر على فِعله بالسبب وأن الأسباب لا تختصّ في كونها أسبابًا بقادر دون قادر، وأن اختلاف أحوال الفاعلين لا تؤثِّر في هذا الباب. وبيَّنَّا في باب التولّد أن كل ما صحَّ منه تعالى أن يفعله بسبب، يصحّ أن يفعله على جهة الابتداء وإن كان قد يتعذَّر ذلك علينا في كثير من الأجناس، وبيَّنَّا أن ذلك فينا يُؤذِن بالحاجة إلى الأسباب، وأن ذلك لا يصحّ عليه تعالى. وهذه الجملة تصحِّح أنه تعالى

(١) راجع الجزء التاسع من هذه الموسوعة.

كما يقدر على فِعل الآلام بالأسباب، فقد يقدر على فِعْلها على جهة الابتداء من غير سبب.

فصل في طريق التفرقة بين ما يفعله تعالى من الآلام وبين ما يفعله العبد

[في بيان الآلام التي لا تعقل والتي ليست من فِعْل العبد تكون من فِعْله تعالى]

اعلم أن ما يحدث في جسمه من الآلام من غير أن يعقل سببه من غير اعتماد عليه من بعض القادرين لا يفعلون الآلام في غيرهم إلا عن الاعتمادات[1]، يجب أن نقضي فيه بأنه من فعله تعالى. وكذلك القول فيما يحدث في باطن أبعاضنا، وفيما يحدث من غير تفريق ووهي، لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هذا الوجه إلا من قِبَله تعالى. فصار ما هذا حاله بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة. وما شاكلها مما لا يمكن المرء أن يدفعه عن نفسه، ويعلم وقوعه على وجه لا يصحّ أن يقع عليه من فِعله وفِعل مثله. فكما يجب في ذلك أن نقضي أنه من قِبله تعالى، وإن كنا نقدر عليه في الجنس، فكذلك القول فيما ذكرناه من الآلام. وكما يجب في الجنس الذي لا نقدر عليه ألبَتَّة أن نحكم أنه من فِعله إذا حدث فينا كالشهوة وغيرها، فكذلك يجب فيما نقدر في الجنس عليه إذا وجد على وجه مخصوص، ولا يجوز أن يحدث عليه من فِعل القادرين بالقدرة، أن نحكم أنه من فِعْله تعالى. ولذلك قلنا: إن المُعجِز قد يكون مُعجِزًا بأن يتعذَّر مثله في جنسه، وقد يكون مُعجِزًا بأن يتعذَّر في الوجه الذي عليه وقع وإن كان جنسه مقدورًا كما نقوله في القرآن وغيره. وكل ذلك بيِّن فيما قصدنا إليه من التفرقة بين ما يكون من فِعْله تعالى من الآلام، وبين ما يكون من فِعْلنا. واعلم أن ما

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

قدَّمناه من قبل في أول باب العدل يُوجِب أن نقضي في كل ما يحدث من فِعْله سبحانه أنه حَسَن وعدل وحكمة، لعلمنا بأنه لا يجوز عليه أن يفعل القبيح. وإذا صحَّ ذلك، وَجَب في الجملة في كل ما يحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة، وإن علمنا وجه حُسنها انضاف لنا إلى العلم على جهة الجملة علم مفصَّل. وإن لم نعلم ذلك علمنا في الجملة أنه إنما حسن لبعض الوجوه المؤثِّرة في الآلام على ما نبيِّنه. وهذه الجملة أوجبت بيان الكلام فيما يحسُن ويقبُح من الآلام حتى تنكشف الوجوه التي لها يحسُن منه تعالى أنه يفعلها، ويبطل عند ذلك طَعْن المخالفين فيها كالثنوية(١) وغيرهم.

فصل في أن الألم لا يقبُح من حيث كان ألمًا على ما يُحكى عن الثنوية

[في بيان رأي الثنوية والخلاف معهم]

ليس يخلو مَن خالف منهم في ذلك من وجهين: إما أن يقول بقُبحه من حيث ينفُر الطبع عنه وتكرهه النفس ولا يُحيل إليه الطبع. فإن كان هذا يريد وصفه له بأنه قبيح، فلسنا نخالفه إلا في العبارة، لأنّا لا نُطلِق القول فيما هذا حاله بأنه قبيح إلا على ضرب من التقييد، كما ذكرناه في الصورة القبيحة من قبل. وإما أن يريد بذلك أنه قبيح الحقيقة على ما بيَّنّاه في حدِّ القبيح في أول باب العدل حتى تجري جميع الآلام مجرى الظلم الذي نحكم بقُبحه عقلًا، وبأن من حق فاعله ـ إذا كان عالِمًا أو في حكم العالِم ـ أن يستحق الذّمّ عليه. فإن أراد ذلك فهو مخالِف في المعنى، لأنه معتقد فيما يحسن أو يجب ويستحق عليه المدح أنه من قبيل ما يستحق عليه الذّمّ.

والأقرب عندنا أنهم يسلكون الطريقة الأولى؛ لأنّا نعلم باضطرار من حال كثير من الآلام أنها تحسُن وتجِب، وأن أحدنا يستحق الذّمّ بأن لا يفعلها. فكيف يجوز أن يعتقد العقلاء فيما هذا حاله ـ مع كمال عقولهم ـ أنها من الباب

(١) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشر، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشرّ من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢١٦ ـ ٢٢١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

الذي يستحق به الذّمّ، ولا فرق بين مَن جوَّز على العقلاء هذا الاعتقاد أو جوَّز عليهم التباس السواد بالبياض، والحرارة بالبرودة. وما هذا حاله لا يُعَدّ مذهبًا؛ لأن العلم بخلافه متقرِّر في العقول. فلا يجوز أن يصدق العاقل على نفسه في هذا الاعتقاد. ولا فرق بين أن يصدق العاقل في الآلام أنها أجمع قبيحة ـ مع علمنا بحال كثير منها أنها حسنة أو واجبة ـ وبين أن يصدق العاقل في ادعائه اعتقاد كون جميعها حسنة مع علمنا بأن فيها ما يقبح. فكما يجب أن يُكَذَّب مَن ادّعى ذلك مذهبًا ـ لعلمنا بأن كمال العقل يمنع من هذا الاعتقاد ـ فكذلك القول فيما حُكِيَ عنهم.

[في بيان توضيح آراء الثنوية والاعتراض عليها]

فإن قال: فكيف يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بهذا المذهب عن أنفسهم؟ أولستم تقولون في الجمع العظيم إنه لا يجوز أن يجحد ما يعلمه؟

قيل له: إن الواجب فيما يمنع العقل منه إذا ادَّعاه العاقل أن يتأوَّل قوله إن أمكَن أو تكذيبه، كما أن الواجب فيما يمنع الحسّ منه متى ادّعاه المختصّ بالحاسَّة السليمة أن يتناول ذلك، أو ننسبه إلى <الظاهر: ثم يجب أن> ننظر فيما هذا حاله؛ فإن كا ممَّن يجوز عليه الكذب جوَّزنا ذلك فيه، وإن كان الجمع العظيم الذي يجوز ذلك فيهم تأوَّلناه. وهذه الطريقة تناسب ما نقوله من أن دليل العقل إذا منع من شيء، فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره [بما] يقتضي ذلك أن نتأوله؛ لأن <الناصب> لأدلة السمع هو الذي <نصب> أدلة العقل، فلا يجوز فيهما التناقض. وكذلك المركب للعقل في العقلاء سوَّى بينهم في بداية العقول، فلا يجوز على بعضهم خلاف ما عليه غيره. فإذا أطلق العاقل ما يقرّر في العقل خلافه، لم يَخْلُ ما ادّعاه من أن تحمله على الصدق. وقد علمنا خلافه لأنه مخبِر عن نفسه أنه يعتقد في الشيء خلاف ما تقتضيه بديهة العقل. وقد علمنا بُطلان ذلك، أو نحمله على الكذب إن كان ممَّن يجوز ذلك فيه، بأن يكون العدد قليلًا لا يمتنع عليهم جحد ما يعلمونه، أو نتأوَّل ذلك على وجه يصحّ عليه. فإذا فسد الوجه الأول، لم يبقَ إلا هذان الوجهان. وعلى هذه الطريقة قلنا فيما أطلقته السوفطائية من نفي الحقائق أن الواجب أن

نتأوّل أنهم اعتقدوا في العلم أنه بمنزلة الظن لا أنهم نفوا المعلوم أو كونهم عالِمِين به على الحقيقة، لَما كان هذا الباب يدخل في الاستدلال، ويصحّ الخلاف فيه دون الأول. وهذه طريقتنا فيما نحكي من المذاهب أجمع. وعلى هذا الوجه قلنا إن النصارى لا يجوز أن تعتقد ما تُظهره من كون الواحد على الحقيقة ثلاثة. وإذا صحَّت هذه الجملة، وعلمنا باضطرار أنه يحسُن من العقلاء تحمّل المَشقَّة في طلب العلوم والآداب، ويجب عليهم التحرّز من الضرر اليسير كالهرب من سَبْع يخاف منه الافتراس، ومن نار مُقبِلة يُخشَى منها الاحتراق، ومن صئول ومهدِّد بالسيف لا يؤمَن منه القتل. وقد يجب على <العليل الحِجامة والفَصْد> عند الخوف الشديد من تركها. وقد يحسن في العقل إزالة مِلْك إلى مِلْك كعقود التجارات والمُعاوضات كما يحسُن منه تناول الطعام والتنفس في الهواء عند الحاجة إلى غير ذلك مما يكثر ذِكره. فكيف يجوز أن نصدقهم في أنهم يعتقدون قُبْح هذه الأمور؟

فإن قيل: متى حصل في الألم دفع مَضَرَّة أو اجتلاب نفع خرج من أن يكون ألمًا عندهم، فلا يكون داخلًا فيما حكوا بقُبْحه.

قيل له: إن كان هذا مرادهم، فالذي قالوه يجوز أن يعتقد ويكونوا مخطئين في ظنهم أن النفع ودفع المَضَرَّة يخرج بهما الألم من أن يكون ألمًا في الحقيقة، ويكون هذا القول في أنه لا يجوز اعتقاده كالأول، إلا أن يريدوا بذلك إنه لا يسمَّى ألمًا تساهلًا في العبارات.

فإن قال: إذا جاز لكم أن تقولوا في الألم إذا كان فيه من النفع ما يوفَّى عليه، أنه ليس بضرر، جاز لهم أن يقولوا فيه إنه ليس بألم.

قيل له: الفرق بين القولين بيِّن، لأنّا لا تعدّ الضرر ما يكون ألمًا، بل قد نعدّ اللذَّة مَضَرَّة إذا أعقبت ذلك، ونعدّ الألم منفعة إذا أدّى إلى ذلك، وليس حال الألم كذلك؛ لأنه إنما سمَّى بذلك لأن المدرك أدركه مع نفور الطبع عنه على ما قدَّمنا القول فيه، وذلك مما لا يعتبر بما يعقبه من نفع ودفع مَضَرَّة.

فإن قال: إذا صحَّ أن يعتقد كثير من المجبرة أن الظلم يقبح بالسمع، وكذلك العدل يحسن سمعًا، ويعتقدون أن الظلم يحسن من الله تعالى ويقبح من

العباد، ولا يجعلون كون ذلك مذهبًا لهم، فهلَّا جوَّزتم في الآلام اعتقاد < . . . . . >[١].

قيل له: إن المجبرة اعتقدت في الظلم أنه قبيح، وكذلك علمت حُسْن العدل، وإنما جهلت علَّة قُبحه وطريق معرفة قُبحه فأدّاها ذلك إلى القول بأن بمجرد العقل لا يعلم ذلك، وبأن كونه ظلمًا لا يُوجِب قُبحه. وإنما يقبُح بنهي أو غيره فلم يؤدِّ هذا القول منها إلى جحد ما علمته في الحال، وإنما ألزمها على فور ما اعتقدته < . . . . . >[١] أن يعتقدوه < . . . . . >[١] لأنهم قالوا < . . . . . >[١] قبيحة < . . . . . >[١] اعتقاده < . . . . . >[١] فوجب الحكم < . . . . . >[١] ما يجوز أن < . . . . . >[١] به إلى نفار < . . . . . >[١] الوجه في < . . . . . >[١] ما حكى عنهم < . . . . . >[١] بل ذلك < . . . . . >[١] وما لا يجوز < . . . . . >[١] على مَن يعلم < . . . . . >[١] يجتهد في إفساد < . . . . . >[١] فيه مناقض. فلما علم أن الحِجاج لا يجوز تعاطيه إلا للغرض الذي ذكرناه، وكان المتعالم من حال الثنوية أنهم لا يعتقدون هذ المذهب، كان التشاغل ببيان ذلك من حالهم أولى من التشاغل بإفساد ذلك، لأن تعاطي فساده إنما يحسن ليتوصل به إلى صيد المبطِل عن باطله وصرفه إلى الحق.

فإذا علمنا أن ما يريده أن يثبته من ذلك يعتقده كل عاقل، كان تعاطي الحجاج من باب العبث. وليس كذلك الحال في بيان ما يجوز أن يعتقد وما لا يجوز ذلك فيه، لأن ذلك قد يشكُل، فلنا في بيان ذلك أعظم فائدة. فصار التشاغل بهذه الطريقة مع القوم أولى، وإن كنّا قد نبيِّن فساد إظهارهم لما أظهروه.

< . . . . . >[١] تناقص في القول وتجاهل < . . . . . >[١] أنه لا فرق بين مَن < . . . . . >[١] مَن قال بقبح جميعها < . . . . . >[١] يقبُح التنفس في الهواء < . . . . . >[١] إن كان الألم يقبُح لأنه < . . . . . >[١] قبيح يرتكبه لأن الجائع < . . . . . >[١] حال العطشان إذا < . . . . . >[١] إلى

(١) مطموس بالأصل.

البعثة والمتصرّف < . . . . . >[١] متى قالوا إن الذي يلحقه < . . . . . >[١] يقلّ في خلاف غيره فلم يعتد < . . . . . >[١] ذلك إذا قيل لهم في الألم < . . . . . >[١] على كل حال فكيف لا يعتدّ < . . . . . >[١] لكبيرة في باب القبح < . . . . . >[١] المنفرد والمميز فهلّا قلتم في الألم مثله؟ ثم يقال لهم: خبِّرونا عمَّن شاهد سبعًا ونارًا، وعلم أنه إذا وقف تلف بهما أو خشي ذلك وخافه، وأنه إن لم يقف تلحقه بالعدو على الشوك المَضَرَّة الشديدة. أتقولوا إن ذلك يقبح منه؟ فإن قالوا نعم، لزمهم فيمن هذا حاله أن لا ينفك عن القبيح، ولزمهم القول بأن مَن أمكنه دفع الضرر العظيم بضرر يسير لا يحسُن منه تحمّل ذلك، وهذا ضدَّ ما ركب في العقول. وإن قالوا يلزمه أخفّ الضررين، وهو العدو على الشوك.

قيل لهم: فقد ثبت أن الألم يحسُن على بعض الوجوه.

[في بيان الأدلة على أن الآلام قد تحسُن على بعض الوجوه]

ثم يُقال لهم: يجب على قولكم فيمن شاهد غريقًا فخلّصه بجذب شديد لحقه منه مشقَّة وألم أن يكون مُسيئًا إليه غير مُحسِن لأنه قد آلمه. فإذا بَطُل ذلك باضطرار، علم أن الألم قد يحسُن على بعض الوجوه.

ثم يُقال لهم: يجب على قولكم في الوالد الشفيق أن يكون مُحسِنًا إلى ولده متى أهمَله ولم يقطعه عن شهوته وما يهواه، وخلَّى بينه وبين ضروب الفساد؛ ومتى أدّبه وهذَّبه وعلَّمه وقطعه عن شهوته بما يؤدِّيه إلى المنازل السَّنِيَّة، أن يكون مُسيئًا إليه. وإذا حكمت جميع العقول بضدّ ذلك، علم أن الألم قد يحسُن على بعض الوجوه.

ثم يُقال لهم: يجب على قولكم في الخبيص المسموم الذي يلتذّ به الآكل، مع علمنا بأن يهلكه بعد أوقات، أن يكون منعه من أكله مع شهوته له إساءة إليه، وتخليته منه وبعثه عليه هو الإحسان. وفي علم العقلاء بخلاف ذلك دلالة على أن الألم قد يحسُن على بعض الوجوه.

---

(١) مطموس بالأصل.

ثم يقال لهم: يجب على قولكم فيمن أساء وارتكب القبائح العظيمة أن لا يجوز أن نذمّه لأن الذّمّ يغمّه ويؤذيه، وأن يكون حاله كحال مَن لم يُقدِم على شيء من ذلك. وفي بُطلان ذلك دلالة على أن الألم قد يحسُن على بعض الوجوه.

ثم يقال لهم: يجب إذا قصده مَن يريد نفسه وماله ولم يمكنه الدفع إلا بألم يُدخِله عليه أن لا يحسُن على بعض الوجوه.

ثم يقال لهم: يجب على قولكم في الغاصِب والسارق أن لا يحسُن في العقل استرجاع ما تناولاه، لأن ذلك يضرّهما ويغمّهما. وبُطلان ذلك يُوجِب فساد قولكم.

ثم يقال لهم: يجب أن لا تحسُن التجارات للأرباح ممَّن يلتمس بذلك المنفعة فقط، ولا ممَّن تحصل له المنفعة ودفع المَضارّ، لأن ذلك مما يشقّ في الوقت. فإذا بَطُل ذلك علم فساد قولكم.

ثم يقال لهم: يجب أن لا يحسُن استئجار أهل الصنائع للأعمال الشاقَّة بالعوض لأن ذلك يقبُح على قولكم من وجهين: أحدهما لما يلحق من الضرر بدفع الأُجرة، والثاني لِما فيه من إلزام الغير المَشَقَّة. وإذا حَسُن ذلك علم بُطلان قولكم.

[في بيان أن الظلم يقبُح لأنه ظلم وليس لأنه ألم]

فإن قالوا: لمَّا ثبت في الظلم أنه يقبح، وعلمنا أنه يقبح من حيث كان ألمًا، فيجب في كل ألم أن يكون قبيحًا.

قيل لهم: ومن أين أن الظلم إنما يقبح لأنه ألم؟ وهل نازعناكم إلا في ذلك وأوردنا عليه دليلًا؟

فإن قالوا: لأنه لو كان لذَّة لحسن، وعلما أنه إنما يقبح لكونه ألمًا.

قيل لهم: قد يكون لذَّة ويقبح. وقد يكون ألمًا ويحسُن. فالذي ادّعيتموه غير مُسَلَّم. يبيِّن ذلك أنه مع كونه ألمًا بالنفع العظيم قد يحسن، كما

يحسن بخروجه من كونه ألمًا إلى أن يكون لذَّة، فكيف يصحّ ما ادّعوه. وإنما يقبح عندنا الظلم من حيث كان ظلمًا، لأن عند العلم بذلك من حاله، يعلم قُبحه. والألم يشاركه في أنه ظلم إذا كان فيه نفع ودفع مَضَرَّة، فكيف يجوز أن يُقاس عليه؟ ولا فرق بين هذا القياس وبين مَن قال: إذا كان الظلم يمنع العقلاء منه، فيجب أن يمتنعوا من الألم إذا كان فيه نفع ودفع مَضَرَّة. فكما لا تجوز هذه الطريقة ـ لأنها ناقضة لِما في العقول ـ فكذلك القول فيما قدَّمناه. ولا فرق بين مَن قال ذلك وبين مَن قال: إذا حسن أكل ما يملكه، فواجب أن يحسُن أكل ما لا يملكه؛ وإذا حَسُن أكل الحلو اللذيذ إذا خلا من سمّ، فيجب أن يحسُن ما فيه سمّ. فكما يبطل ذلك من حيث يقتضي قلب العقول، فكذلك ما قالوه.

[في إنكار كون جميع الآلام قبيحة]

فإن قال: إنما قبح الألم إذا كان ظلمًا لاختصاصه بنفور الطبع عنه، وكل الألم هذا حاله، فيجب أن يكون قبيحًا.

قيل له: إن معنى القبيح في العقل هو ما يستحق به الذّمّ على بعض الوجوه، ولا مُعتَبَر فيه بنفار الطبع على ما بيَّنّاه في أول باب العدل، فلا يصحّ ما ذكرتموه. وبعد، فإنكم إن أردتم بقبح جميع الألم هذا المعنى، فلا خلاف بيننا وبينكم في هذا الوجه، وإنما نخالفكم في معنى القبيح ونبيِّن لكم أنكم قد أخطأتم في العبارة والمعنى جميعًا، لأن العقلاء يعلمون أن مشية الإنسان وإن كانت تقبح على معنى نفار الطبع عنها، وكذلك خطّه ولفظه، فذلك لا يجري في استحقاق الذم عليه مجرى ظلمه وسبابه وأخذه مال غيره. وإنما ننكر كون جميع الآلام قبيحة على هذا الوجه دون الوجه الأول فما دليلكم على قبحها على هذا الوجه؟

أرأيتم أننا إذا عدلنا عند مُحاجَّتكم عن لفظ القبيح إلى ما يقوم مقامه فقلنا لكم: لِمَ قلتم إن الظلم إذا استحق عليه الذّمّ والتوبيخ أن كل ألم هذا حاله، وإن كان فيه النفع العظيم ودفع الضرر الكبير، أكان يصحّ منكم إسقاط المسألة بالتعلّق بلفظ القبيح.

فإذا قالوا: لا يجوز ذلك ولا يمكن، قلنا لهم: فإنما أردنا بالقبح هذا المعنى، فلا تتعلقوا باللفظ وأعدّوا إلى المعنى إثباته إن وجدتم إليه سبيلًا.

فإن قالوا: لو كان في الآلام ما يقبح وفيها ما يحسُن، لوجب في القبيح منها أن لا يكون قبيحًا لذاته، ولا يكونه ألمًا، وأن يكون قبيحًا بالفاعل أو لعلّة. فإذا بطُل ذلك، فواجب أن يكون إنما يقبُح لذاته وجنسه.

قيل لهم: إنما كان يصحّ ما ذكرتموه لو كان لا يصحّ في القسمة إلا ما أوردتموه. فأما إذا جاز أن يقال فيه إنه يقبح لأنه ظلم ويفارق ما فيه منفعة ودفع مَضَرَّة لهذا الوجه، فمن أن يجب أن يكون قبيحًا لذاته إذا بطل أن يكون كذلك لعلة.

وبعد، فيجب على ما قالوه إذا كان الظلم يستحق به الذم لا لمعنًى يقارنه، أن يكون وجوب ذلك فيه لذاته وجنسه، فيجب في كل ألم أن يشاركه في ذلك، ويجب على هذا الطريقة إذا كان الظالم يأخذ دراهمه يحسُن استرجاع ما أخذه منه، أن يكون الأخذ لمثله ممَّن له عليه دَين بمنزلته لمثل ما ذكروه.

[في بيان الفرق بين الألم والظلم]

واعلم أن الألم لو قبُح لذاته وجنسه لوجب أن تقبُح اللذَّة لأنها قد تكون من جنس الألم على ما بيَّنَّاه من قبل. وذلك ينقض مذهب القوم. ولو قبُح لجنسه وذاته، لكان لا تعلّق لقُبح الفعل بفاعله ألبَتَّة. وفي علمنا بأن في القبائح ما يتغيَّر حاله بمقاصده دلالة على فساد هذا القول. وقد علمنا أن تناول المأكول بعد الشبع من جنس تناوله قبله، فكان يجب إذا قبح أحدهما أن يقبح الآخر؛ وكان يجب في كل قبيح ـ على هذه الطريقة ـ أن يقبح لذاته وجنسه، حتى يقبُح الصدق على كل وجه إذا كان جنس الكذب، وحتى يقبُح المشي إلى ما ينفع كما يقبُح إلى ما يضرّ. وفي ذلك قلب العقول ونقض مذاهب القوم.

ولو كان الظلم يقبُح لعلَّة لوجب أن لا يقبُح لاستحالة العِلَل عليه، لأنها لا تختصّ به، من حيث يستحيل عليه الحلول وما يجري مجراه؟

ولوجب في الظلم أن يجوز أن يحسن إذا زالت تلك العلّة، أو وجدت العلّة المضادة لها. وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول. فيجب أن يكون إنما يقبح لكونه ظلمًا، لأنه لا يمكن أن يقال إنما يقبح لفاعله، ولا يراد به هذا الوجه، لأنه كان يجوز أن يحسن ـ وهو ظلم ـ على بعض الوجوه. فلما بطل ذلك، صح ما ذكرناه، وصار قبح الظلم في أنه واجب لكونه ظلمًا بمنزلة كون الخبر خبرًا وصدقًا، في أنه إنما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوه. وإذا كانت الوجوه معقولة، لم يمنع تعلق الأحكام بها. وهذه الأحكام تجري مجرى الأحكام التابعة للحدوث بالفاعل لا لعلّة، فيجب أن يصح منه أن يوقعه على وجه دون وجه. ولذلك ترجع أحكام القبح والحسن إلى الفاعل من حيث تتعلق به؛ ولذلك يحكم فيه بأنه يقبح منه أن يحدثه، وأن القبح يختص حال الحدوث دون حال البقاء ليصح ما ذكرناه في قبحه، فما الذي يمنع في الظلم من أن يقبح لكونه ظلمًا، ويكون الدليل على ذلك أن عند العلم بكونه ظلمًا، يعلم العاقل قبحه، ومتى لم يعلمه كذلك، لم يعلم قبحه، بل يجوز أن يعلمه حسنًا. فيجب أن يكون الوجه في قبحه ما عند العلم به يعلم قبحه على ما بيننا.

وقد علمنا أن الظلم هذا حاله، فيجب أن يكون قبيحًا لأنه ظلم، وليس كذلك حال الآلام التي فيها منفعة ودفع مضرة. فيجب أن يحسن ذلك وإن كان ألمًا.

[في بيان أن العاقل يمتنع عن الألم إذا كان قبيحًا]

فإن قال: لو لم يقبح الألم لأنه ألم لكان يجب أن لا يمتنع العاقل من الألم ويطلب الامتناع من ذلك على كل حال. وفي علمنا بأن العقلاء يمتنعون منه ويلتمسون زواله دلالة على أن كونه ألمًا وجه قبحه.

قيل له: إنا لا نسلم ما أصلته، بل العاقل قد يتعرّض للألم كما قد يمتنع، وقد يلتمسه كما يلتمس زواله، وإنما يمتنع مما لا يعلم فيه أنه حسن. فأما إذا علم أنه مما يحسن لمنفعة ودفع مضرة، حسن منه التعرّض له وربما وجب.

فإن قال: لو خفي عليه الوجه الذي له يقبح الألم ويحسن، أليس كان الواجب عليه أن يمتنع منه؟ فهلا صح ما ذكرته؟

قيل له: لأن من حق العاقل إذا علم في العقل الوجه الذي له يقبح، أو لم يأمن من حصول ذلك فيه أن يكون قبيحًا منه ـ لأنه لا فرق بين ما يعلمه كذبًا، وبين ما لا يأمن ذلك فيه ـ وإذا صح ذلك وكان الألم متى لم يعلم فيه زوال وجوه القبح أن يكون قبيحًا، فواجب عليه الامتناع منه؛ لأنه داخل في باب القبيح. وأما إذا علم زوال وجوه القبح عنه، وحصل له فيه بعض الأغراض، فيجب أن يكون حسنًا وأن يكون له أن يتعرض له.

[في بيان حُسْن التعرض للألم إذا كان فيه نفع]

فإن قال: قد يحسن منه أن يمتنع من الألم المستحق وإن كان حسنًا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

قيل له: إنما حكمنا بحسن التعرّض للآلام إذا كانت نفع باختياره؛ فأما ما يفعله غيره، فيجب أن ينظر فيه، فإن كان لنفعه ودفع الضرر عنه بفعله، حسن التعرّض له على بعض الوجوه؛ وإن كان يفعله عقابًا قبح منه ذلك وحسن منه الهرب، لأنه وإن كان حسنًا فلا فائدة له فيه، فيصير تعرضه له والحال هذه في حكم العبث. وإن كان للفاعل فيه أن يفعله من حيث كان مستحقًّا ـ وذلك لا يمتنع، كما لا يمتنع من المكره بالقتل إن لم يدفع المال ـ أن يحسن منه بدل ذلك، وإن قبح من المكره أخذه. ومتى تغاير الفعلان من الفاعلين لم يمتنع أن يحسن أحدهما ويقبح الآخر، وإن كان لأحدهما تعلق بالآخر فهو إذن موقوف على الدلالة.

وقد بيَّنَّا من قبل مفارقة وصفنا للظلم بأنه قبيح لوصفنا الصورة بأنها قبيحة وتقصينا القول فيهما في باب العدل. فليس لهم أن يقولوا إذا كانت الصورة قبيحة لنفور الطبع عنها وزوال الشهوة لها وكانت الآلام أجمع هذا حالها، فيجب أن تكون قبيحة.

فإن قال: إذا لم يحسن منا أن نؤلم العاقل ألمًا فيه نفع عظيم، كما ليس لنا أن نظلمه، فيجب أن يدل ذلك على قبح جميعه. قيل له: قد بينا من قبل

أن ما يفعل أحدنا بالعاقل يعتبر في حسنه طيب نفسه؛ لأن اجتهاد أحد العاقلين لا يلزم العاقل الآخر فيما يتصرف فيه ويختاره. فلذلك يقبح منه أن يجبره على إدخال الآلام فيه. وليس كذلك حاله فيما يختاره فيمن ليس بعاقل، لأن اجتهاد العاقل يلزم من ليس بعاقل؛ فله أن يصرفه على اجتهاده كما له أن يفعل ذلك في نفسه.

فلذلك فصلنا بين الأمرين. ولا يدل ذلك على أنه إنما قبح أن يجبره على ذلك لأنه قبيح؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتساوى حالهما، حتى يقبح ما نفعله بأنفسنا لمثل هذه العلّة، وفيما ندبر به أولادنا لمثل هذه العلّة.

فإن قال: إذا وجب على المؤلم من قِبل الله تعالىٰ أن يسأله إزالة ذلك، ويتوصل إلى إزالته بالمداواة وغيرها، وكان ذلك يحسن عندكم، فهلا دلّ على أن الجميع بصفة واحدة في باب القبح؟ قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن المسألة والدعاء إنما يقعان منا بشرط مخصوص؛ ومتى شرطنا فيه أن يكون صلاحًا، وأن لا يكون فسادًا؛ فالطعن زائل بما ذكرته. وإنما يحسن منا التماس على جهة اللُّطف في العبادات لأنا عند ذلك أقرب إلى التماس الثواب بالطاعة والاحتراز من النار بتوقي المعصية.

[في بيان رأي الثنوية في الألم واللذة والرد عليهم]

واعلم أننا قد بيَّنَّا في باب الكلام على الثوية أنهم ظنّوا في الألم أنه يضاد اللذة وأنه قبيح، واللذة حسنة، وإن خلاف ذلك لا يصح فيهما؛ فدعاهم ذلك إلى القول بإثبات الاثنين ظنًّا منهم أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يفعل الضدّين، ويفعل الخير والشر، والحسن والقبيح. فإذا كانوا في اعتقاد التثنية، أتوا من جهة الجهل بقبح الآلام وحسن ما يحسن منها. وقد بيَّنَّا من قبل أن الواحد لا يمتنع ـ لو سلمنا مذاهبهم ـ أن يفعل الضدين والمختلفين والمثلين، كما لا يمتنع أن يكون عالمًا بالشيء جاهلًا بغيره، ومريدًا للشيء كارهًا لغيره، وأنه لا يمتنع أن يفعل القبيح والحسن إذا كان ممن تجوز عليه الحاجة والجهل؛ وأن ذلك لا يتضاد ولا يستحيل. وبينا أنا إنما نفينا عنه تعالىٰ فعل القبيح والشر ـ لا لأنه يضاد سائر أفعاله ـ لكن لأنه عالم لنفسه، غني لا تجوز عليه الحاجة. وبينا

من قبل تناقض مذاهبهم في أن الخير والشر لا يصح كونهما من أصل واحد. وبينا بوجوه كثيرة أن الخير قد يكون ممن يكون الشر منه لشخصين أو لشخص واحد في الحالتين، أو لشخص واحد في حالة واحدة على وجهين وبفعلين. وبينا من الوجوه في ذلك ما لا معنى لإعادته. وما ذكرناه الآن ينبّه على أصول هذا الباب ويغني عن مسائلهم بما أورده شيوخنا رحمهم الله لأن ذلك إن ذكر طال، واليسير مما أوردناه ينبّه إلى كثير.

فصل في أن الألم لا يقبح لأنه ضرر، وما يتصل بذلك

[في بيان جواز قبح الألم لأنه ضرر]

اعلم أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر في مسائله من غير قطع عليه أن الألم لا يمتنع أن يقبح لأنه ضرر، ودلّ عليه بأنه متى عُلِم ضررًا، أو جوِّز كونه كذلك، علم أنه قبيح. وإنما يعلم حسنه بخروجه من هذه الصفة. قال ولذلك متى أخرج من مِلكه ثوبًا بِعِوضٍ دون قدره، قبح لأنه ضرر؛ ومتى أخرجه بِعوض فوق قدره حسن، لأنه أخرجه من كونه ضررًا. وكان يقول في كل ألم يحسن للنفع الذي فيه، إنه إنما حسن لخروجه من كونه ضررًا لما فيه من النفع. ويقول في الألم إذا دفِع به ضرر أعظم منه إنه يحسن لأنه بما فيه من دفع الضرر العظيم، قد خرج من كونه ضررًا. وسأل نفسه عن عقاب أهل النار أنه يحسن وإن كان ضررًا في الحقيقة، وأجاب عن ذلك بأن العاصي بما يعجله من نيل المشتهي في المعصية في حكم من يعجل النفع بدلًا من ذلك. فكما أن الأجرة إذا تعجلها خرج بها الفعل الشاق في المستقبل من كونه ضررًا، فكذلك القول في العقاب.

[في بيان أن الألم يقبح من حيث كان ظلمًا لا من حيث كان ضررًا]

والذي ذكره في سائر كتبه وهو مذهب أبي علي رحمه الله وسائر شيوخنا، أنه إنما يقبح من حيث كان ظلمًا أو عبثًا لا من حيث كان ضررًا؛ وذلك لأنه لا يشتبه في أنه يحسن من أحدنا تحمل المشقّة الشديدة لطلب العلوم والآداب والتجارات، وإن كان قد يقطع <دون> ذلك ولا يناله. ولا يجوز أن يُقال فيما هذا حاله إنه بالظن الذي قارنه خرج من أن يكون ضررًا؛ لأن

الظن في هذا لا يسد مسد النفع. فليس يجب من حيث جاز أن يقال في النفع إنه يوفي عليه أنه يخرجه من كونه ضررًا. وفي ذلك إبطال ما قاله.

[في بيان أن الظن لا يسدّ مسدّ النفع]

فإن قال: إن مظنونه لو حصل لأخرجه من كونه ضررًا، فيجب أن يكون الظن فيه يقوم مقام العلم، ويقوم مقام وجود المظنون في هذا الباب. قيل له: إنا لا نقول فيما نعلم أن فيه منفعة توفِي عليه أن الذي خرج به من أن يكون ضررًا هو العلم، وإنما خرج من أن يكون ضررًا للنفع الذي يقابله هذا الحكم؛ فبأن لا يكون هذا الحكم للظن أولى. وكيف يجوز أن يقال في الظن إنه يسد مسد النفع؟ وقد علمنا أنه غير معتد في كثير من المضار العظيمة لولا حصول المنافع.

وبعد فقد عرفنا أنه لو ظنّ نفعًا عظيمًا يصل إلى غيره لم يكن له تأثير، فكلك القول في الظن بوصول المنافع إليه.

فإن قال: أنتم تقولون إن هذا الظن في حسن الضرر قد قام مقام المظنون، فهلا جاز ما قلناه؟. قيل له: إنا لا ننكر أن يحسن الشيء لوجهين؛ وكما قد يحسن لدفع الضرر وللنفع والاستحقاق ـ وإن كانت هذه الوجوه مختلفة، لأن الاستحقاق لا يقوم مقام النفع في مقابلة الضرر ـ فكذلك لا يمتنع في الظن عندنا أن يحسن لأجل تحمل المضار على بعض الوجوه. وإنما أنكرنا قولك إنه يخرج به من أن يكون ضررًا مع أن حاله لا تتغير فيما لأجله يكون ضررًا.

فإن قال: أليس هذا الظن لا بد من أن يكون سرورًا، لأن السرور عندكم هو اعتقاد المنافع على بعض الوجوه. فهلا جاز أن يخرجه من كونه ضررًا، لأن السرور قد يعادل المضاد كما أن المنافع قد تعادلها. قيل له: لو كان هذا السرور هو المعتبر لوجب أن لا يعتبر بحال ما ظنّه؛ وقد علمنا أنه متى ظنّ نفعًا عظيمًا حسن الألم الذي يتحمله، ومتى ظنّ نفعًا يسيرًا لم يحسن. وقد يتساوى السرور على بعض الوجوه في القليل والكثير لما يقترن به من الأحوال والاعتقادات. وذلك يبين أنه بهذا السرور لا تتغير حال المضرة وإنما تتغير

بالنفع إذا كان يوفي عليها. يبيّن ذلك أن هذا السرور أنقص حالًا من نفع ينقص عنه ولا يعادله. وقد علمنا أن النفع الذي هذا حاله لا يخرجه من كونه ضررًا، فكيف يخرج بهذا الظن من كونه ضررًا؟

فإن قال: متى ظنّ ما ذكرناه في طلب العلوم والتجارة، فلو لم يتحمل المضرة لحصل له بدلًا من هذا السرور غمّ، فصار بما تحمله يدفع هذا الغم عن نفسه، فصار نفعًا وخرج من أن يكون ضررًا.

قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأن ما ذكرناه قد يتحمله العظيم المال الذي لا يغتمّ بفقد التجارة، ويحسن ذلك منه، وقد يختاره من لم يخطر ذلك الغمّ على باله، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه. ومما يدل على ذلك أن الألم إذا كان عقابًا قد ثبت حسنه، ولا يجوز أن يقال إنه ليس بضرر كما يقال ذلك فيما تخيلت به النفع ودفع الضرر. وذلك يبين فساد القول بأنه يقبح لأنه ضرر.

[في بيان أن العقاب لا يُخرِج الضرر من أن يكون ضررًا]

فإن قال: فالمعصية المتقدمة قد تعجل النفع فصارت كالأجرة المتقدمة على العمل. قيل له: إن ذلك يفسد من وجوه منها أن الضرر إنما يخرج من كونه ضررًا بالنفع متى عاد له وزاد عليه. وقد علمنا أن ذلك النفع بالمعصية المتقدمة لا يوازي ما يلحقه بالعقاب الدائم، فكيف يجوز أن يقال إنه خرج من أن يكون ضررًا.

وبعد، فقد علمنا أن العقاب قد يستحقه المكلف على ما ليس بلذّة ولا منفعة من المعاصي، بل قد يستحقه على المشقة الشديدة إذا فعلها على الوجه الذي تقبح عليه كعبادة الأصنام وكما يفعله الرهبان. فكيف يصح في العقاب عليه أن يخرج به من أن يكون ضررًا، ولا نفع يعجل هذا المعاقب على وجه؟

وبعد، فقد علمنا أن العاقل لو تعجل دون أجرته على العمل، لم يوجب ذلك خروج العمل العظيم من أن يكون ضررًا، وقدر الانتفاع بالمعصية ـ بالإضافة إلى العقاب ـ أعظم مما ذكرناه، فكيف يخرج بها من أن تكون ضررًا.

وبعد، فإن ما أخرج الضرر من أن يكون ضررًا من المنافع [أن] من حقه أن يحسن. ألا ترى أن إيصال النفع إلى الأجير ليستعمل يحسن إذا كان يوفى عليه؟ فكان يجب لو خرج العقاب بالمعصية من أن يكون ضررًا أن تحسن المعصية. وفي بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول.

فإن قال: أليس أحدنا متى علم في الألم أنه ضرر استحقه من نفسه وأن يفعله بغيره، فهلا صح بذلك أن قبحه هو لأنه ضرر؟ قيل له: ليس الأمر كما قدرته، لأنه قد يحسن أن يعاقِب غيره بما هو ضرر في الحقيقة ـ على ما بيّنّاه ـ وإن لم يحسن منه أن يفعله بنفسه، ويختاره لا لأنه قبيح في الجملة، لكن لأنه يقع على خلاف وجه الاستحقاق. فأما إذا كان الضرر غير مستحق، فقد يحسن منه أن يتحمله للظن ويفعله بغيره ممن يتكفل بشأنه لمثل هذا الوجه، وإن لم يخرج بالظن عن أن يكون ضررًا. فأما إذا لم يعلم من حاله انتفاء وجود القبح عنه، وإنما يقبح لأنه لا يؤمن أن يكون قبيحًا، وهذا الوجه أحد وجوه القبح، كما أن علمه بثبات وجوه القبح فيه يقتضي قبحه؛ فلذلك قبح منه أن يتحمل ما هذا حاله أو يفعله لغيره، لا لأنه ضرر، لكن للعلّة التي ذكرناها.

[في الدلالة على أن كون الألم ضررًا لا يوجب قبحه]

فإن قال: فما قولكم في الألم إذا حصل منه نفع؟ أتقولون إنه يخرج بذلك من كونه ضررًا؟ قيل له: نعم: وليس يجب إذا كان بهذا الوجه الواحد خرج من أن يكون ضررًا أو حسن عنده أن لا يحسن إلا عندما يقوم مقامه في خروجه به من أن يكون ضررًا لما بيّنّاه من قبل.

فإن قال: ولم قلتم إنه يخرج بذلك من أن يكون ضررًا وحاله في كونه ضررًا لم تتغير؟ قيل له: قد علمنا أن مَن أخرج من مِلكه ثوبًا يساوي دينارًا بدينارين لا يعد ذلك ضررًا ألبتة، ويصير عنده بالعوض كأنه باقٍ في مِلكه واستزاد مثله. وما هذا حاله لا يعدّ ضررًا. فأما إذا دفع بالضرر ضررًا أعظم منه، فإن الأولى فيه أن لا يخرج بذلك من كونه ضررًا؛ لأن العاقل لا يختار مضرة عظيمة ليدفعها بالمضرة اليسيرة كما يختار الضرة للمنفعة. ومع ذلك فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع. وكل هذه الجملة تبين

أن كونه ضررًا لا يوجب قبحه؛ وأنه إنما يقبح لخروجه من كونه ظلمًا لنفع ودفع ضرر واستحقاق وظنٍّ لذلك، وإن كان خروجه من ذلك قد يختلف على ما بيَّنَّا القول فيه.

فصل في بيان حقيقة الظلم[1]

[في بيان أن الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع مضرة]

اعلم أنّا لمّا عقلنا الآلام وعرفنا كيف يحصل فيها النفع، وكيف يزول بها الضرر؛ وكيف تكون مستحقه، وكيف يعلم ذلك فيها، وكيف يظن من غير يقين، لم يمتنع عند ذلك أن يعلم أن في الآلام ما تنتفي كل هذه الوجوه عنه على جملة وعلى تفصيل. فعبّرنا عنها ـ إذا انتفت هذه الوجوه ـ بأنها ظلم، وعقلنا من حكمها ما سنبينه من قبح وغيره.

فحقيقة الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفِي عليه، ولا دفع مضرة زائدة عليه، ولا مستحق، ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه. فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه؛ ولا فرق بين أن يكون ألمًا أو غمًّا أو مؤديًا إليهما إذا كان حاله ما وصفنا، لأن كونه ضررًا يجمع كل ذلك وإن كان كونه ألمًا لا يجمع جميعه.

ولا يجوز أن يحد الظلم بأنه الضرر القبيح، لأنه قد يقبح من حيث كان عبثًا على ما نبينه، ويكون مع ذلك غير ظلم.

وقد بيَّنَّا في أوّل باب العدل أنه لا يجوز أن يحد بأنه ليس لفاعله فعله، ولا بأنه وضع الشيء في غير موضعه، وكشفنا القول فيه، وبيَّنَّا أن سائر القبائح لا تقبح لمثل هذه الوجوه، وأن الضرر بمنزلته في هذا الباب. وجملة ما يقال في ذلك أنه لا معتبر بالعبادات في هذا الباب؛ فمن خالف في حد الظلم،

---

(١) الظلم: هو اسم لوضع الشيء غير موضعه. (التوحيد للماتريدي ص ٣٤٣؛ شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٨؛ أصول الدين للبغدادي ص ١٣٢). والظلم هو منع الحقوق. (أوائل المقالات ص ١٩٥). ويقول القاضي عبد الجبار في موضع آخر من كتابه «شرح الأصول الخمسة»: الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥).

فليس يخلو فيما وصفناه من الضرر أن يقول بقبحه وبسائر ما يذكر من أحكامه، أو يخالف في ذلك، وإن وافق فيه ولم يسمه ظلمًا، ولا معتبر بذلك. وإن خالف فيه أدّيناه أن العلم بما هذا حاله قبيح ضروري لا شبهة فيه على الجملة، وإن صح دخول الشبهة فيه على التفصيل.

[في بيان صفات الظلم]

وقد بيَّنَّا أن خلافهم في العبارة خطأ أيضًا: لأنه قد ثبت في هذا الفعل أنه يسمى ظلمًا، وفاعله ظالمًا؛ وعند وقوع الكثير منه ظلومًا؛ فيتصرف فيه تصرف الحقائق. فلا فرق بين مَن دفع ذلك وبين مَن خالف في سائر الحقائق.

وإنما التنبيه على مَن قال في حده إنه وضع الشيء في غير موضعه لما رأى أن ما ذكرناه وضع في غير موضعه، ورأى في كل قبيح يقع من المكلف أنه ظلم له أو لغيره، فسلك في حقيقة هذه الطريقة، ولم يعلم أنها تنتقص؛ لأن كثيرًا من الأمور يوضع في غير موضعه ولا يسمى بذلك على ما قدمنا القول فيه. وعلى هذه الطريقة وصف أهل اللغة من لا يجوز أن يقال فيه إنه يصح فعله في موضعه بذلك. فقالوا «أظلم من حية» لما كان يقع منها ما صفته ما ذكرناه. وقد بيَّنَّا أن استعمالهم هذه اللفظة في السحابة إذا جادت في غير حينها مجاز؛ لأن الظلم عندهم كالنقيض للعدل، ولا يستعمل ذلك في الحقيقة إلا في الفاعل المختار. كما لا يقال في الجماد مشى إلى ماشا كل ذلك. ولا يجوز أن يشترط في حد الظلم أن يكون مرادًا؛ لأن من شرط ذلك لا يخلو من أن يقول إن بهذا الشرط يقبح، أو بهذا الشرط يكون ظلمًا ويسمى بذلك. وإن جعله شرطًا في كونه بالصفة التي ذكرناها، فقد أبعد لأنه لا تأثير للإرادة مع هذا الباب. وإن جعله شرطًا في كونه قبيحًا، فسنبيّن فساده من بعد. ولا يجوز أن يجعل من شرط كونه ظلمًا وقوعه من مُجبَر أو مكتسِب، إلى ما شاكل ذلك؛ لأن هذه الحقيقة ينبغي أن تحصل في الفعل ثم ينظر في فاعله وما يستحقه بإيقاعه كما يجب أن نحد كون الفعل الذي هو عدل وإحسان بما يرجع إليه دون ما يرجع إلى حال فاعله.

فصل في أن من حق الظلم أن يكون قبيحًا

[في بيان الأدلّة على قبح الظلم]

اعلم أن كل ضرر اختصّ بما وصفناه من قبل، فالعلم بقبحه ضروري على الجملة لحصول أمارات الضروري فيه. ألا ترى أن أحدنا لا يمكنه أن يدفع عن نفسه العلم بقبح ما هذا حاله، كما لا يمكن أن يدفع عن نفسه العلم بالمدركات. وذلك يبين أن هذا العلم من بداية العقول. يبين صحة ذلك أنه لا بد للمقبَّحات من أصول ضرورية مركبة في العقول ثم يحمل عليها غيرها على ما نقوله من أن الكذب الخالي من نفع ودفع مضرة يعلم قبحه باضطرار، ثم يحمل عليه ما يصح فيه النفع أو دفع الضرر. وإذا صح ذلك فلا بد فيما يقبح من الآلام أن تكون له أصول ضرورية، لأنه آكد من غيره فيما يقبح منه ويحسن، كما أنه أوضح في نفس إثباته من غيره من الأفعال. فإذا ثبت ذلك، فلو لم نقل في الظلم أنه يعلم قبحه باضطرار، لم تصح هذه الطريقة. يبين ذلك أنا لو لم نقل ذلك لما أمكن الإشارة إلى أمر آخر سوى الظلم يعلم قبحه باضطرار ويحمل الظلم عليه؛ لأنه لا قبيح نسأل عنه من جهة العقل إلا والعلم بقبح الظلم إن لم يرد عليه في الوضوح لم ينقص عن مرتبته؛ وذلك يبيّن صحة ما ذكرناه.

يبيّن ذلك أيضًا أن العقلاء على اختلاف أحوالهم قد علمنا أنهم يعتقدون قبح ما هذا صفته؛ لأن الثنوية تعتقده قبيحًا وتتجاوز إلى أن تقول بقبح الآلام. وأصحاب التناسخ ومَن يجري مجراهم يقولون بقبحه ويتعدون ذلك إلى قبح كل ضرر ليس بمستحل. وفي الناس مَن يعتقد قبح ذلك وإن كان مستحقًّا. وكل ذلك يبيّن أن العقلاء متفقون على هذا الاعتقاد مع سلامة الأحوال. وإذا صح ذلك وكانت نفوسهم ساكنة إليه مفارقة لنفس مَن يظن الشيء ويبحثه، فيجب أن يقطع بأن ذلك علم كما نقوله لمن ينفي الحقائق، والسمنية في مخالفتها في الأخبار.

[في بيان رأي المجبرة في الظلم والرد عليهم]

فإن قال: كيف يصح ما ادعيتموه وفي المجبرة مَن يقول بحسن ذلك من الله تعالىٰ حتى يقول كثير منهم بأنه تعالىٰ يعذب أطفال المشركين ولا يكون

ذلك ظلمًا منه ولا قبحًا. وكذلك قولهم في الأمراض الواقعة في الناس والبهائم. قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن المدّعي للمذهب الذي قد علم ضده وخلافه في العقول لا يصدق فيما يدعيه، ويعلم أنه كاذب فيه أو في حكم الكاذب، أو أن مراده يثوي ظاهره؛ فهكذا يجب أن نقوله في المجبرة إذا أظهرت اعتقاد حسن الظلم، لأنا قد بيَّنَّا أن العلم بقبحه علم بأنه إذا كان بهذه الصفة فهو قبيح لا محالة قبل النظر في حال فاعله وفي سائر أحكامه. فكما لا يصدق من يظهر أنه يعتقد قبح الإحسان، فكذلك لا يصدق مَن يظهر اعتقاد حسن الظلم.

وبعد، فإنه لا يمتنع أن يكونوا قد اعتقدوا فيما ينفرد به تعالىٰ أنه ليس بظلم في الحقيقة فاعتقدوا عند ذلك حسنه؛ لأن العلم بقبحه مرتب على العلم بكونه ظلمًا، كما أن العلم بحدوث الشيء مرتب على العلم بكونه موجودًا.

وبعد، فإن العلم بقبح ما هذا حاله علم جملة يتناول ما هو ظلم في الحقيقة ولا يتناول خلافه. وما وصفوه من فعله تعالىٰ بأنه يحسن [هو] بين أمرين: إما أن لا يكون ثابتًا، وقد اعتقدوا ثباته، كتعذيب أطفال المشركين، وإما أن يكون حاصلًا عدلًا واعتقدوا أنه ظلم. وكلا الوجهين غير داخل فيما قلنا إن العلم بقبحه ضروري. على أن عند موافقة القوم ينكشف أنهم يعتقدون في تعذيب الأطفال أنه يقع عدلًا لوجوه يذكرونها في هذا الباب؛ وكذلك في الأمراض والأسقام؛ فكيف يكون اعتقادهم بحسنه ناقضًا لما قلناه من أن العلم بقبح الظلم متقرر في العقول؟

فإن قال: أوَليس قد اعتقدوا في الظلم الواقع من العباد أنه من فعل الله تعالىٰ، وأنه لا يقبح منه، فكيف يصح ادعاء الضرورة في هذا الباب؟ قيل له: إنهم اعتقدوا قبح ذلك في الحقيقة، وإنما نفوا كونه قبحًا من جهة زائدة قد اعتقدوها ولا أصل لهم؛ لأن الدليل قد دلّ على أن ذلك ليس بفعل الله تعالىٰ.

[في إثبات أن العلم بقبح الظلم ضروري]

فإن قال: أليس العلم بقبحه من جهة فاعله في أنه ضروري كالعلم بقبحه على الإطلاق؟ وإذا جاز منكم التشكك في أحدهما، فهلا جاز في الآخر؟ قيل

له: إن العلم بقبحه من وجه واحد أو وجهين بمنزلة العلم بأنه لماذا يقبح. وما هذا حاله ينال بالتأمل. وليس كذلك العلم بقبحه في الجملة لأنه ضروري لا يجوز فيه التشكك على وجه. وإنما اعتقد القوم أنه لا يقبح منه تعالىٰ لاعتقادهم أنه مضاف إليه من جهة الخلق لا من جهة الكسب والفعل. واعتقدوا بأن طريقة الخلق لا يتأتى فيها القبح، فصح عند ذلك اعتقادهم أنه ليس يقبح منه تعالىٰ. ولا يدلّ ذلك على أن العلم بقبحه ليس بضروري. وهذا بمنزلة ما يقوله بعض المتكلمين أن الواقع من ذلك ممن ليس بمكلف لا يكون قبيحًا؛ لأن جهة قبحه عنده هي وقوعه من مميز كامل العقل. وكما قال شيخانا رحمهما الله فيما يقع من الساهي أنه لا يقبح، وإن كان حاله ما ذكرنا، لما اعتقدوا في هذا الفعل [من] أن صفة القبح والحسن لا تتأتى فيه. وكل هذه الوجوه تتطلب ضربًا من التفصيل، فلا يصح أن يقدح بذكرها فيما بيّناه.

فإن قال إن الخوارج(١) تعتقد في قتل المسلمين وأخذ أموالهم أنه ليس بظلم وأنه حسن، وفي ذلك إبطال ما ادّعيتموه في العقول. قيل له: لأنهم لم يعتقدوه بصفة الظلم، بل اعتقدوا فيه أنه يستحق من حيث يعتقدون أن من خالفهم قد كفر بالخلاف، فلذلك اعتقدوا في ظلم بعينه أنه حسن، ولا ينقض ذلك علمهم بقبح الظلم.

[في بيان أن العلم بقبح الظلم يكون على الجملة]

فإن قيل: فهل يجوز في ظلم بعينه أن يعلم أنه قبيح باضطرار؟ فإن جوّزتم ذلك فيجب أن لا تجوّزوا اختلاف العقلاء فيه، ويجب التفصيل في حكم الجملة في أن العلم به ضروري، وذلك ينقض ما قلتم. وإن قلتم إن العلم به لا يحصل ضروريًا ألبتة فما الفائدة في حصول العلم على جهة الجملة إذا كان وجوده كعدمه في أنه لا ظلم بعينه إلا ويصح الشك فيه؟ قيل له: إن

(١) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صِفِّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوَّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠، ٢٥٦؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢، ١٧٣).

الذي ندعيه ضروريًّا هو العلم بقبح ضرر هو ظلم، وهو متناول لجملة لا لتفصيل، ولذلك يصح في كل ظلم مفصل أن يشك فيه، وإن كان التأمل الذي به يعلم أنه ظلم يتفاوت؛ ففيه ما يكفي فيه اليسير، بل فيه ما تكفي فيه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها. وفيه يحتاج معه إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلة فيه ولغموض الحال. يبين ذلك أن ما يفعله تعالىٰ بالأطفال في جواز أن يكون مستحقًّا ليس بمنزلة ما يفعله بعضنا ببعض؛ بل الشبهة في ذلك أقوى. وكذلك ما يفعله الوالد بولده ليس الحال فيه كالحال فيما يفعله زيد بعمرو من غير تعلق لأحدهما بالآخر. فإذا كان الظلم المعين يستغني فيه عن تأمل شديد ظنّ العاقل أن العلم به ضروري، كالعلم عن طريق الجملة. فلذلك يشكل الحال فيه.

ومتى علمنا أن العلم المتقرر في العلوم هو علم جملة دون تفصيل، وعلمنا في بعض التفصيل أنه يحتاج فيه إلى اكتساب ونظر، علمنا أن جميعه بهذه المنزلة على حسب ما نقوله في أصول المقبحات العقلية أجمع.

[في بيان رأي أبي هاشم في مسألة العلم بقبح الظلم]

واعلم أن شيوخنا رحمهم الله لا يختلفون في العلم بقبح ظلم بعينه لا يعد من بداية العقول، وأن الذي يعد في ذلك هو الذي ذكرناه؛ لكنهم يختلفون. فشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول: متى استدلّ فعلم في الظلم المعين أنه بصفة الظلم، علمه قبيحًا بالعلم الأوّل، فيجعل العلم بقبحه ضروريًّا كما نقوله في العلم بقبح الظلم على الجملة. لكنه يرتب حاله فيقول: إن العلم على طريقة الجملة لا يحتاج في التعلق إلى شرط، وعلى طريقة التفصيل يحتاج إلى شرط، وهو تقدم العلم بأن هذا المعين بصفة الظلم. فقد حصل من مذهبه أن المفصل يعلم قبحه باضطرار كالمجمل من الظلم؛ وإن كان يخالفه في حاجته إلى الشرط الذي ذكرناه. وسائر شيوخنا يقولون إن عند تأمله يعلم أن هذا المعين بصفة الظلم ويعلم بعلم ثالث أنه قبيح؛ لأن العلم بقبح الظلم يتناول معلومه على جهة الجملة وهذا العلم يتناوله على طريق التفصيل. وقد بيّنت بالدليل مخالفة أحدهما للآخر كمخالفة العلم لمعلوم المعلوم بمعلوم سواه. فلا يصح أن يصير نفس ذلك العلم متعلقًا بالمعين لما في ذلك من إيجاب قلب

جنسه. فعلى هذا القول ـ وهو الصحيح ـ لا يعلم شيء من الظلم بعينه أنه قبيح باضطرار.

فإن قال: فهل لأحدنا من سبيل إلى أن يعلم فيما يفعله زيد بعمرو من الضرر أنه بصفة الظلم؟

قيل له: نعم. وذلك لأنه قد يعلم أن عمرًا غير مستحق للآلام، وأن زيدًا لا يصح أن يستحق أن يعاقبه، ويعلم أنه سلم عن ضرر عظيم وخوف؛ فلا يجوز أن يكون مدفوعًا به ضرر عظيم، ويعلم أنه لم يقصد ما أقدم عليه إيصاله إلى نفع، ويعلم أيضًا أن لا أمارة للنفع، ويعلم تعمده لذلك من غير ظنّ النفع ولبعض الوجوه؛ لأن المقاصد قد يعلمها من غيره باضطرار، وكذلك الدواعي. فإذا علم هذه الجملة، علمه ظلمًا. ويعلم أنه قبيح لتقدّم علمه بأن الظلم قبيح ويحسن منه أن يذمّه عند ذلك. وهذه الأمور قد تقدّمت المعرفة بها أو بأكثرها، فلا تحتاج المسألة إلى تأمل ونظر. ولذلك نذكر ما هذا حاله في أوائل ما يستحق الذم؛ لأن العلم به جلي على الوجه الذي ذكرناه.

وقد ثبت أنه مع تقدم العلم بأن الظلم قبيح، ومع حصول العلم في هذا المعين بأنه ظلم، لا يجوز أن يعلم قبحه؛ لأن حصول هذين العلمين كالوجه الثالث وكالوجه إلى فعله. فكما لا يجوز أن ينظر في فعل زيد ولا يعلمه قادرًا، فكذلك الحال فيما ذكرناه. وإنما تجوز الشبهة عليه بأن يشتبه عليه كونه ظلمًا على بعض الوجوه. فأما إذا زالت الشبهة في ذلك، فلا بد من أن يعلمه قبيحًا، ويصير العلم بأنه بعينه ظلم في حكم الفرع على العلم بقبحه. وكما لا يجوز حصول الفرع من العلوم إلا مرتبًا على أصوله، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فصل في أن الظلم يقبح لأنه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه

[في بيان أن القبح هي الصفة التي تميز الظلم]

يبيّن ذلك أن عند العلم بأنه ظلم يعلم قبيحًا لا محالة؛ ومتى فقد هذا العلم لم يعلم قبيحًا إلا بأن يحصل فيه وجه آخر من وجوه القبح يعلم عليه. فإذا صح ذلك وجب أن يكون كونه ظلمًا هو وجه قبحه من حيث وقف العلم بقبحه على العلم به.

وقد بيَّنَّا من قبل أن جهات القبح تخالف في هذه الطريقة العلل وما شاكلها؛ وأن العلم بقبح الشيء لا يحصل إلا مع العلم بما له يقبح، إما على جملة أو تفصيل. وكذلك العلم بحسنه ووجوبه. ودللنا على ذلك بأن زيدًا قد يفعل الكفر في قلبه فلا يُعلم حسن ذمه وإن استحق ذلك، حتى إذا عرفناه فاعلًا لذلك عرفنا حسن ذمه. وليس بين الحالين افتراق في أمر يرجع إلى المذموم. وإنما الفرق يرجع إلى الذام في علمه مرة بوجه حسن الذمّ، وجهله مرة بذلك، وكذلك القول في سائر ما يُعلم سمعًا وعقلًا.

وقد بيَّنَّا في أوَّل باب العدل بطلان قول مَن يقول إنه يقبح من حيث النهي أو تجاوز الحد والرسم إلى ما شاكله من الوجوه التي تذكر في هذا الباب. وبيَّنَّا أن قبحه لا يجوز أن يكون لعلّة ولا لذاته. وكل ذلك يبطل سائر ما يتعلّقون به، وإن كان ما ذكرناه الآن كافيًا في إبطال قولهم.

فإن قال: إنما يقبح لأنه ظلم ولأنه مراد، ومتى لم يعلم كذلك لم يعلم قبيحًا. قيل له: قد بيَّنَّا أن المراد لا يقبح بالإرادة فيما أظن. ونذكر الآن فيه وجوهًا على اختصار: أحدها أن ذلك يوجب فيما يصير به القول خبرًا إذا كانت إرادة واحدة كان صدقًا أو كذبًا أن يكون قبيحًا على كل حال، أو يلزم في ذلك أن يكون بأنه يصير صدقًا عين ما به يصير كذبًا، وأن يحتاج إلى إرادة زائدة على ما يكون به خبرًا. وقد علمنا فساد ذلك.

ومنها أن يكون الظلم مرادًا لو قبح لكان ذلك بمنزلة ذلك عدم النفع والاستحقاق. ولو كان كذلك لوجب بخروجه من أن يكون مرادًا دخوله في أن يكون حسنًا. وقد علمنا بطلان ذلك.

ومنها أنه كان يجب لو علمنا الظلم العظيم واقعًا من زيد، وأنه يعلمه وله إلى فعله داعٍ، لكنا لا نعلم أنه مريد له وأن لا يحسن منا أن نذمّه. بل كان يجب لو اضطرّه تعالىٰ إلى كراهته وإجباره مع ذلك لدواعيه أن لا يكون قبيحًا لذلك. وفساد ذلك يبين بطلان ما قاله.

فإن قيل: لو قبح لأنه ظلم، لوجب في كل قبيح أن يكون ظلمًا، كما أن المحدَث لما احتاج إلى محدِث من حيث كان محدَثًا وجب ذلك في كل

محدَث. قيل له: إنما كان يجب ما ذكرته لو قلنا إنه ظلم لأنه قبيح؛ فأما إذا لم نقل ذلك، وإنما أوجبنا أن يكون قبيحًا لأنه ظلم، فلا ظلم إلا قبيح، وقد يكون قبيحًا لوجه آخر سوى كونه ظلمًا كما قد يملك لأجل الستر أو لغيره، وإن كان لا يصح أن يملك بعض ما يستتر به دون بعض مع حصول علّة الملك في الكل.

[في بيان أن قبح الظلم يكون قبل السمع]

فإن قال: فقد كان يجب على هذا القول أن يكون قبيحًا قبل السمع كقبحه بعده. قيل له: كذلك نقول. ولما ذكرناه يبطل قول مَن يقول إنه يقبح من جهة السمع بأن نبين أن وجه قبحه لا يقف على ذلك، ولا أمارات قبحه، ولا الوجوه التي تثبت بها المعرفة بقبحه تقف على السمع كما يقف العلم بوجوب الصلاة والصوم على ذلك. وقد بيَّنَّا القول في ذلك في أوّل باب العدل.

فإن قال: أفتقولون إن كل من علمه ظلمًا وقبيحًا يعلمه قبيحًا لأنه ظلم؟ قيل له: لا: وذلك أن العاقل قد يعرف الحكم والعلّة ويحتاج أن ينظر في هل العلّة علّة في الحكم. فالعلم بذلك علم ثالث. أَوَلَا ترى أن مَن يعلمه ظلمًا وقبيحًا قد يجوز أن يشكل عليه فيقول: إنما قبح لأمر آخر، أو لكونه ظلمًا مع أمر آخر. يبيّن ذلك أن الأحكام قد تعلم باضطرار وكذلك ثبوت ما هو علّة لها، والعلم بالعلل وما يجري مجراها لا يكون إلا استدلالًا، لأنه علم بما له وجب الحكم، لكن العلم بذلك قد يتجلّى ويظهر مثل ما ذكرناه في الظلم حتى نتبينه بالضرورة. وفيه ما يغمض ويخفى فيظهر الحال فيه.

فإن قال: إذا كان الظلم هو القبيح والذات واحدة، فكيف يصح أن تجعلوا كونه ظلمًا علّة في كونه قبيحًا؟ قيل له: لا يمتنع فيما تصفه بأنه علّة على هذه الطريقة أن يكون حكمًا للموصوف والموجب عنه حكم له أيضًا. وإنما يمتنع من ذلك في العلل الموجبة كالعلم الموجب لكونه عالمًا.

فإن قال: إنما كان يصح ما ذكرته لو كان المستفاد بأنه قبيح ليس هو المستفاد بأنه ظلم. قيل له: إنا نفصل بين الفائدتين؛ ألا ترى أن غيره مما ليس

بظلم يشاركه في أنه قبيح وإن فارقه في كونه ظلمًا؟ وإذا اختلفت الفائدة لم يمتنع أن تجعل إحداهما وجهًا للأخرى على ما بيّناه.

[في بيان وجوب كون الظلم معلومًا لكي يستحق الذم]

فإن قال: لو قبح لأنه ظلم، وكونه ظلمًا لا يكون بالفاعل، لوجب أن لا يكون قبيحًا به، ولما حسن أن يذم عليه. قيل له: لا يمتنع أن يكون ظلمًا بفاعله لأنه كان يصح أن يحدثه لا ظلمًا كما يصح أن يحدثه ظلمًا؛ فلا يمتنع أن يكون قبيحًا به وأن يستحق الذم عليه. على أنه لو لم يكن ظلمًا به ولا قبيحًا، لم يمتنع أن يستحق الذم عليه لأنه أحدثه مع معرفته بقبحه وقد كان يجوز أن لا يحدثه كما نقول في الجهل وغيره.

فإن قال: لو قبح لأنه ظلم، لوجب متى كان ظلمًا ممن ليس بعاقل أن يكون قبيحًا منه. قيل له: كذلك نقول.

فإن قال: فيجب أن يحسن ذمه. قيل له: إن حسن الذم لا يتبع وقوع القبيح، وإنما يتبع وقوعه ممن علم قبحه، أو تمكن من معرفة قبحه، حتى يكون ممن يمكنه أن يتحرز منه في الحال التي أوقعه فيها.

فإن قال: إن قبح لأنه ظلم فيجب في النائم والساهي إذا فعلا مثل هذا الضرر أن يكون ظلمًا وقبيحًا. قيل له: كذلك نقول، وهو الذي كان يقوله شيخانا أبو عبد الله[(١)] وأبو إسٰحق رحمهما الله[(٢)]. وبيَّنَّا أنه لا معتبر بحال الفاعل، وإنما يعتبر حال الفعل إذا اختصّ بكونه ظلمًا، وفصلا بينه وبين ما يقبح لوقوعه على وجه بالإرادة وما شاكلها. وبيّنّا أن للسهو تأثيرًا فيما هذا حاله من الأفعال ولا تأثير له فيما هو ظلم. وبيَّنَّا أنه وإن قبح فلا يحسن ذمّه لما قدمناه. وهذا أولى مما ذهب إليه شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله؛ لأنهما ظنّا أن للسهو تأثيرًا في كل فعل يقع من الساهي، وأن العلّة في ذلك

---

(١) تقدم التعريف به في هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٤٢ من هذا الجزء.

خروجه من أن يصح أن يقصد وتتردد دواعيه، وأنه متى كان هذا حاله، كان الواقع منه وجوده كعدمه؛ فليس بأن يقبح أولى من أن يحسن. وقد بيَّنّا القول في ذلك مشروحًا في أوّل باب العدل.

فصل في أن الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلمًا

يدلّ على ذلك أن غيره لو بذل له من نفسه أن يضربه على عوض يدفعه إليه هو أجدى عليه من ترك الضرر ـ ففعل به ذلك وعوضه ـ أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالمًا له، لأن تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالمًا. وإنما قبح منه ذلك لأنه عبث. وكذلك لو استأجره لما لا ينتفع به من صبّ الماء من جانب من البحر إلى جانب ووفّر عليه الأجرة، لكان يقبح منه ذلك لأنه عبث. ولو بذل له الغريق أن يجذبه بيده وإن انكسرت فيخلصه بذلك من التلف بالغرق ـ ففعل ذلك ـ قبح منه، لا لأنه ظلم؛ لأنه دفع عنه المضرة العظيمة باليسير، لكن لأنه عبث. وعلى هذا الوجه نقول: إنه تعالىٰ لو آلم من غير اعتبار لكان قبيحًا؛ لا لأنه ظلم ـ لأنه بإيصاله العوض إلى المؤلم قد خرج من كونه ظلمًا ـ لكن لأنه كان يكون عبثًا.

[في ذكر الفوارق بين العبث[1] والظلم]

فإن قال: إن الذي ذكرتموه من المسائل مسلم، لكن نخالف في أن وجه قبحه عبث، فما الدليل على ذلك؟

قيل له: لأنه لا وجه يعقل يقبح لأجله إلا ما ذكرناه. فوجب القضاء بقبحها لهذا الوجه؛ لأن عند العلم بها قد ثبت العلم بقبحها، ولا وجه يعقل سواه. فإن قال: ما أنكرتم لكونه ظلمًا، وذلك إذا ضرَّ به ثم أوصل إليه العوض فوَّت على نفسه السرور بالشكر الذي كان يستحقه لو أوصل ذلك إليه من غير الضرب، فصار ظلمًا بنفسه. وكذلك القول في المستأجر، لأنه لو

---

(١) العَبَث: هو كل فعل يفعله الفاعل من دون عوض مثله. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٤). هو الزوال عن الرسم المرسوم والحدّ المحدود. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨١).

أوصل إليه الأجرة من دون العمل الذي لا نفع فيه لاستحقّ عليه الشكر ولسر بذلك، فحرم نفسه ذلك. وكذلك القول في الغريق إذا كسر يده عند التخليص، لأنه لو خلصه لا على هذا الوجه لاستحقّ شكرًا ينال منه سرورًا، وصار ذلك أجمع بمنزلة أن يتلف ماله في غير نفع، أنه يقبح من حيث كان ظلمًا للغمّ الذي يعجله. وهذا يبين أن جميع الآلام إنما تقبح لأنها ظلم فقط.

قيل له: إن الواجب في وجه القبح أن يجعل ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما عداه مما قد يخطر بالبال، ويعلم مع ذلك قبحه؛ لأن قائلًا لو قال في ظلمه للغير إنما يقبح لا لأنه ظلم له، لكن لأنه ظلم نفسه من حيث أدخلها في استحقاق العقوبة من هذا الوجه، لكنا نجيبه بما تقدم، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال، ويعلم قبحه متى علم ظلمًا للغير. فكذلك القول فيما قدّمناه؛ لأنا متى علمنا من حال زيد أنه لا فائدة له في ضربه غيره إذا بذل له الضرب على دينار يدفعه إليه، فيجب أن يحكم بقبح ذلك من هذا الوجه، لأن ما عداه قد لا يخطر بالبال وعلم مع ذلك قبحه. يبين ذلك ما ذكرناه أنه لو حصل له في هذا الضرب منفعة أو للمضروب لخرج من أن يكون قبيحًا. فعلم أنه إنما قبح متى علم من ذلك لما ذكرناه. يبين ذلك أنه لو قبح لما ذكره السائل، لم يخل من أن يكون وجه قبحه حصول الغمّ بزوال مِلكه عما بذل، أو حصول الغم بفوت الشكر، أو حصول الغم بفوت السرور الذي كان يحصل له بالشكر، أو لأنه فوت على نفسه النفع بالسرور والشكر وإن لم يلحقه غمّ. وقد علمنا أن اغتمامه بزوال ملكه عما ينتفع به لا يوجب قبح ما بذله، لأن ذلك يحصل في قضاء الدين ورد الوديعة ولا يوجب قبحهما في الإحسان والإنعام. ولا يقبح ما يفعله لاغتمامه بأنه لا يستحق الشكر لأن ذلك يوجب قبح الفعل لفوت ما لم يحصل من المنافع ولا صار في حكم الحاصل. ولو كان كذلك لوجب أن يقبح من أحدنا ترك النافلة لأنه يفوته بذلك الثواب والمدح، وقد علمنا بطلان ذلك. وكذلك القول متى قيل: إنه يقبح لزوال الشكر أو زوال السرور، لأن كل ذلك لم يستحق ولم يحصل. فلو قبح الفعل لأجله لقبح ترك النوافل على ما بيّنا، وكان يجب أن يقبح من أحدنا ترك التجارة التي له عنها مندوحة، لأنه يفوته بذلك الربح والسرور به.

وكل ذلك يبطل ما تعلق به السائل، ويبيّن في هذه المسائل أن وجه قبحها [في] أنه عبث على ما بينّاه.

[في بيان وجوب قبح العبث]

وبعد، فلو كان يقبح لما ذكرناه لكان حكمه حكم الضرر الذي يقبح لأنه لا نفع له فيه؛ ولو كان فيه نفع لحسن. ولو كان كذلك لوجب أن يعتبر قدر النفع، فمتى بلغ الحد الذي يوفى على المضرة، حسن، وإلا لم يحسن. وقد علمنا أن ذلك غير معتبر في هذه المسائل، فيعلم أنه إنما قبح لكونه عبثًا. يدلّ على ذلك أنه لو حصل فيه معنى يفعل لأجله الفعل، وخرج به من أن يكون عبثًا لحسن، وإن لم يبلغ قدره أن يكون مخرجًا للضرر من أن يكون ظلمًا. وذلك نحو أن يستأجره في عمل يقع فيه النفع، أو يظن ذلك فيه وإن قلّ. وهذا كله يبيّن صحة ما ذكرناه. وعلى هذا الوجه قال شيوخنا رحمهم الله في الأمر بما لا يطاق إنه إذا أدّى إلى التعذيب فهو ظلم، وإن لم يؤدّ إلى ذلك قبح لأنه عبث. وقد علمنا أن ما أخرجه هذا الرجل من ملكه ليس هو فيه ظالمًا لغيره، ولا ما فعله بغيره من الضرب هو فيه ظالم لأجل العوض؛ ولا حصل في الحال غمّ. فيجب أن يكون إنما قبح لأنه عبث. وقد بيَّنّا أن المعتبر في القبح هو ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما قد لا يخطر بالبال.

فصل في أن الضرر يحسُن عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلمًا أو عبثًا

قد بيَّنّا من قبل أنه قد يخرج من هذين الوصفين بوجوه: منها ثبوت نفع يوفى عليه. ومنها دفع ضرر هو أعظم منه. ومنها كونه مستحقًّا. ومنها حصول الظن بأحد هذه الوجوه. فيجب أن نحكم بحسنه عند ثبوت أحد هذه الوجوه فيه.

[في بيان أن الضرر يحسن عند زوال وجوه القبح عنه]

فإن قال: أتقولون إن وجه حسنه ثبوت ذلك كما قلتم إن وجه قبحه كونه ظلمًا وعبثًا؟

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن الحسن ليس بحسن لوجه يقتضي حسنه، كما أن القبيح يقبح لثبوت وجه يقتضي قبحه، ودلنا على ذلك بأنه لا وجه يشار إليه يحسن لأجله إلا وقد ثبت. ولا يكون حسنًا لحصول وجه من وجوه القبح فيه. وبيَّنَّا أن فائدة كونه حسنًا تتضمن النفي، وفائدة كونه قبيحًا تتضمن الإثبات. فيجب فيما يتضمن الإثبات طلب وجه يثبت لأجله دون ما يتضمن النفي. ألا ترى أن كونه قبيحًا يقتضي صحة استحقاق الذم بفعله، وكونه حسنًا يقتضي أن لا يستحق ذلك، فيجب أن يعتبر في حسنه انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه. وإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من أن الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمن ذلك زوال وجوه القبح، لا لأنه وجه لحسنه؛ كما أن الصدق إذا حصل فيه نفع يحسن لا لأنه وجه لحسنه، لكن لأنه يتضمن زوال وجوه القبح عنه. وقد بيَّنَّا ذلك من قبل مشروحًا.

[في الدلالة على أن الضرر يخرج عن القبح عند حصول النفع]

فإن قال: ومن أين أن وجوه القبح تزول بكل واحد من هذه الوجوه حتى يصح ما ذكرته؟

قيل له: لأنه متى حصل نفع يوفى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، خرج من أن يكون ظلمًا وعبثًا. وكذلك إذا كان مستحقًّا. وكذلك عند الظن. وقد بيَّنَّا أن كونه ظلمًا موقوف على زوال كل هذه الوجوه، فيجب عند ثبوت الواحد منها أن يخرج من كونه ظلمًا. وقد علمنا أن كل واحد من هذه الوجوه يحصل به الغرض والبغية، فلا يجوز أن يكون عبثًا لأجله، خصوصًا متى حصل فيه للفاعل منفعة أو لغيره. وإذا صح ذلك فواجب أن نحكم عنده بحسن الضرر، وإن لم يكن حسنًا لأجله لما بيّنّاه. ونحن نبيّن من بعد ما يختص به كل واحد من هذه الوجوه من الأحكام، ويتميز بها من الآخر، بعد أن ندلّ على أن كل واحد من هذه الوجوه يحسن الضرر عنده.

فصل في أن الضرر قد يحسن للنفع

[في بيان حسن الضرر إذا أدّى إلى المنفعة]

يدلّ على ذلك أنه لو أخرج من ملكه ثوبًا بدينار يأخذه عاجلًا، يحسن منه ذلك متى كان النفع بالدينار أكبر. ولو أخرجه من ملكه بدرهم أو من دون نفع يصل إليه لقبح. والذي لأجله حسن هو النفع الذي ذكرناه؛ لأن عند علمه به علم حسنه، ولولاه لكان قبيحًا. فهذا الضرر هو الذي يمكن أن يبين أنه يحسن لأجله النفع دون ما عداه؛ لأن ما يقترن النفع به لا يمكن أن يعلم ثبوت النفع فيه، وإنما يظن ذلك، فلا يصح أن يحكم بحسنه لأجل النفع.

فإن قال: هلا قلتم إن ذلك يحسن لعلمه بالنفع لا للنفع؟

قيل له: قد لا يخطر علمه بباله، وقد يعتقد أنه عالم لنفسه ولا يخرج من أن يعلم حسنه.

وبعد، فإنما يعتبر في حال حسنه حال النفع المعلوم في الزيادة والنقصان دون حال العلم؛ فيجب أن يحسن لأجله لا لأجل العلم به. على أن العلم يتعلق بالشيء، لا على ما هو به. فمتى علم أن في الضرر نفعًا عظيمًا، علم أنه يحسن. فيجب أن يكون حسنه للوجه الذي علم، لا لأجل العلم، كما يجب أن يكون [الشيء] متحركًا لأجل الحركة لا للعلم بالحركة؛ وإن كان متى علمها، فلا بد من كونه متحركًا.

فإن قيل: لو حسن لأجل النفع لوجب، وإن لم نعلمه، أن يحسن، كما يحصل العالِم عالمًا عند وجود العلم وإن لم يعلم ذلك.

قيل له: قد بيَّنَّا أن ما له يحسن يجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنه. فلذلك وجب أن يعلم النفع الذي ذكرناه حتى يعلم حسنه. ومتى لم يعلم ذلك ألبتة لم يأمن في الضرر وجه القبح. وقد بيَّنَّا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل وبين أن لا يؤمن ثبوت ذلك فيه في باب أنه يقبح منه في الحالين، فكذلك القول فيما قدمناه.

[في بيان أن العلم بنفع الضرر هو الذي يجعله حسنًا]

فإن قيل: كيف يحسن للنفع وقد يحصل فيه ولا يكون حسنًا متى لم يعلمه وظنّ خلافه؟

قيل له: قد بيَّنّا من قبل أن الحسن لا يحسن في الحقيقة لوجه يشار إليه حتى يصير فيه كالقبيح فيما له يقبح. ولا شيء نقول لأجله إن الفعل يحسن إلا وقد يحصل. ولا يكون حسنًا لثبوت وجه من وجوه القبح فيه. وإذا صح ذلك فالذي معه تنتفي وجوه القبح عن المضرة هو العلم بالنفع الذي فيه وما يقوم مقامه دون نفس النفع لأن النفع متى حصل فيه ولم يعلمه ولا ظنّه لم يؤمن كونه ظلمًا. وقد بيَّنّا أنه لا فرق بين أن يعلمه ظلمًا أو لا يأمن كونه كذلك في أنه يقبح منه الإقدام عليه. وإذا كان بوجود النفع لا ينتفي وجه القبح، وبعلمه بحصول النفع فيه ينتفي ذلك، يجب أن يكون حسنه موقوفًا على علمه دون حصول نفس النفع فيه. ولذلك فرقنا بين الأمرين، وسقط بذل قول مَن يقول إن العلم إذا كان يتعلق بالشيء على ما هو به فكيف يحسن منه الضرر إذا علِم النفع فيه، ولا يحسن منه ذلك إلا إذا حصل ولما يعلم. وكذلك الجواب عن الظن والمظنون في هذا الباب. وذلك لأنه قد يحسن منه تحمل الضرر إذا ظن فيه نفعًا موفيًا عليه وإن حصل المظنون؛ وذلك لأنه قد يحسن منه الضرر إذا كان من دون الظن لم يحسن. والعلّة فيه ما ذكرناه من أن المعتبر في هذا الباب ما به تنتفي وجوه القبح دون ما عداه. وإذا كان بأحد هذين ينتفي ذلك دون الآخر وجب أن يحسن الفعل عنده دون الوجه الآخر.

[في بيان أن الضرر يحسن إذا كان النفع زائدًا عليه]

فإن قال: لو حسن هذا الضرر لأجل النفع الذي ذكرتموه لوجب أن يحسن الظلم؛ لأنه تعالىٰ ينتصف من المظلوم للظالم فيحصل له في ذلك نفع، فكان يجب فيمن يعلم ذلك أن يحسن منه فعل الظلم.

قيل له: قد أجاب أبو هاشم رحمه الله في كتاب العِوض[(١)] عن ذلك بأن الذي يحسن به هو النفع الذي يفعل لأجله. والظالم لم يفعل الظلم لأجل

(١) هذا الكتاب مفقود. وراجع التعليقة عليه في الهامش رقم (١) ص ٢١٥ من هذا الجزء.

النفع الذي يصل إلى عوض المظلوم على وجه الانتصاف، وإنما فعله لنفسه أو لما شاكله. وإذا كان كذلك لم يحسن؛ لأن الذي له يحسن الضرر هو النفع الذي يفعل الضرر لأجله ويكون مؤثرًا في ذلك الضرر حتى يصير في حكم المخرِج له عن كونه ضررًا. يبين صحة ذلك أن في الشاهد يحسن من أحدنا إخراج الثوب من ملكه لدينار يأخذه إذا كان النفع به موفيًا عليه. ولا يجب قياسًا على ذلك أن يحسن من غاصب أن يغصبه لأجل ما يوجد منه من بدل وقيمة. والفرق بينهما في الشاهد ليس إلا ما ذكرناه. وكذلك القول فيما بيّناه؛ وكان الوجه الذي له حسن، لما اعتبر فيه علمه به على ما قدمناه، اعتبر فيه أن يكون في حكم المقصود إليه. فكما لو حصل فيه نفع ولم يعلمه، لم يحسن لأجله، فكذلك متى علِم النفع ولم يفعله لأجله لم يحسن دون أن يفعل الضرر لأجله فيحسن عند ذلك. وقد أجبنا عن ذلك بأن النفع الذي يحسن الضرر لأجله من شرطه أن يكون موفيًا عليه لا محالة؛ حتى لو كان مساويًا له غير زائد عليه لم يحسن لأجله من شرطه. وإذا صح ذلك، وكان ما يحصل من النفع في الظلم على جهة الانتصاف من حقه أن يساويه ولا يزيد عليه، لم يحسن ذلك لأجله، وصار سبيله في هذا الباب سبيل من أخرج ثوبًا من مِلكه لأجل ثوب مثله في سائر الوجوه. فقد بيَّنَّا أن ذلك يقبح. وكذلك القول في الظلم، وإن كان الذي له يقبح منه هذا الفعل هو كونه عبثًا، وليس كذلك حال الظلم. وافتراقهما في هذا الوجه لا يمنع من صحة ما ذكرناه من أنه متى لم يكن النفع موفيًا على الضرر وزائدًا عليه لم يحسن الضرر لأجله. وسنبيّن فيما بعد الفرق بين هذين الفعلين اللذين أحدهما هو بدل وغرض يختار الضرر لأجله، والآخر يقع على وجه الانتصاف. وفي ذلك إسقاط السؤال.

[في بيان جواز فعل الضرر بالغير بغية نفعه]

فإن قال: لو حسن الضرر للنفع الذي ذكرتم، لوجب أن يحسن منا لأجله فعل الضرر بغيرنا كما يحسن ذلك منا بأنفسنا؛ فكان يجب أن يحسن منا أن نحمل العاقل على ذلك، بل نضطره إليه. وبطلان ذلك يبين فساد ما ذكرتم. ويؤكد هذا السؤال أن الضرر لما حسن لدفع ضرر أعظم منه، حسن منا أن

نفعله بغيرنا جبرًا على حد ما نفعله بأنفسنا. ولما حسن للاستحقاق حسن أن نفعله بالغير. فكذلك كان يجب أن يحسن للنفع.

قيل له: قد يحسن منا أن نفعل ذلك بالغير متى زالت الشبهة في كون النفع الذي علمناه فيه عوضًا له. وأما إذا كان فيه شبهة، فإنه لا يحسن منا أن نفعله بالعقلاء، وإن حسن منا أن نفعله بأنفسنا ومن نلي أمره.

فإن قال: لو كان الضرر يحسن لأجله لما اختلفت أحواله وشروطه فيما تفعلونه بأنفسكم وبمن تلون أمره أو تفعلونه بالعقلاء؛ لأن شروط حسن الفعل لا تتغير بهذا الباب.

قيل له: إن العوض الذي له يحسن الضرر منازل، وإحداها لا يشكل الحال في أنها مقصرة عن منزلة المضرة في كل أحد، فلا يحسن الضرر لأجله. وإحداها لا شبهة في أنها قد بلغت القدر الذي تكون [فيه] عوضًا للمضرة عند كل عاقل على اختلاف أحوالهم؛ فيحسن الضرر لأجله على كل حال. والمنزلة الثالثة أن تشتبه الحال فيه وتختلف أحوال العقلاء في اختيار الضرر لأجله. فهذا الضرب يعتبر في كل عاقل باختياره واجتهاده دون اختيار غيره. فمتى كان حال العوض ذلك، لم يحسن من أحدنا أن يضطر العاقل إليه، وحسن منه أن يختار الضرر لأجله فيما يخصه ويخص من يدبره. وقد بيَّنَّا من قبل أن مَن لا عقل له إذا دبرناه لم يكن لاختياره حكم، فيصير الحكم لنا فيما نختاره له وفيه. وليس كذلك حال العاقل؛ لأنا متى حملناه على الضرر لأجل قدره من النفع لا يرتفع إلى الحد الذي لا شبهة فيه؛ فقد يجوز أن لا يراه لنفسه عوضًا لتلك المضرة، ويكون الحكم لاختياره دون اختيارنا فيه، فلا يحسن أن يفعل به ذلك. وأما إذا بلغ قدرًا تزل الشبهة في أموره، فمتى خالفنا من نريد أن نفعله به من العقلاء، علِمنا عند ذلك انتقاص عقله، فيحسن منا أن نفعله به، وتعود حاله إلى أنه بمنزلة مَن يدبر أمره. وهذا نحو أن يعرض لألف دينار إن استوى قاعدًا من غير ضرر يلحقه. فمعلوم من حال مَن لا يختار ذلك أنه ناقص يجب أن يولى عليه، فيحسن أن نفعل ذلك به. وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه، وتبيّن التفرقة بين الشرط الذي معه يحسن أن نفعل الضرر بالعاقل وبين الشرط الذي معه يحسن

أن نفعله بأنفسنا. ولا يمتنع اختلاف شرط حسن الفعل لأمور ترجع إلى اختلاف أحوال مَن يفعل به. وهذا هو الأصل في أن الألم قد يحسن فعله بالمستحق ولا يحسن بمن ليس كذلك. وقد يحسن تكليف الممكَّن المميز ولا يحسن أمر مَن ليس هذا حاله.

[في بيان شروط جواز فعل الضرر بالغير]

وكذلك لا يمتنع أن يكون الشرط فيما يحسن أن نفعله بالعاقل من المضرة لأجل المنفعة أن يكون قدرها بحيث تزول الشبهة عن كونها عوضًا للضرر من غير اعتبار اجتهاد، وأن يكون الحال فيما نفعله بأنفسنا بخلافه.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المعتبر في هذه الوجوه ما معه تنتفي وجوه القبح؛ فإذا كان وجه القبح في الضرر المفعول بالعقلاء لأجل النفع إنما ينتفي إذا كان الحال ما ذكرنا ـ وقد ينتفي فيمن ليس بعاقل على خلاف ذلك الوجه ـ فالواجب القضاء به.

وأما فعل الضرر[1] بالعقلاء لدفع ضرر هو أعظم منه، فمنزلته عندنا منزلة ما يفعل لأجل النفع في أنه يعتبر فيه زوال الشبهة عن الضرر المدفوع بهذا الضرر، وأنه قد بلغ حد أن تختار لأجله هذه المضرة، ويفصل بينه وبين ما نختاره في أنفسنا وفيمن نلي عليه. فلا فرق إذن بين الأمرين، وإن كان الأصل في الضرر الذي يتحمل لأجل دفع ضرر عظيم أن الشبهة فيه تقل ولا تكثر؛ وليس كذلك حال الضرر الذي يختار لأجل المنفعة. فلهذا الوجه اشتبه على السائل ذلك حتى أفرده على جهة الإلزام، ظنًّا منه أنا نفرّق بين الأمرين. وأما الضرر الذي يحسن للاستحقاق، فمن حقه أن لا يحسن من المستحق أن فعله بنفسه، وإنما يحسن أن يفعله غيره؛ بل هو ملجأ إلى أن لا يفعله بنفسه؛ وله أن يمتنع منه إذا فعله غيره. وإذا صح ذلك خالفت طريقته طريقة الضرر المفعول لأجل النفع، فلا يجوز أن يعترض عليه.

---

(١) الضرر: هو الألم والغمّ الذي لا نفع فيه. (المعتمد في أصول الدين ص ١١٧).

[في بيان الحالات التي يحسن الضرر فيها بغية الدفع]

فإن قال: لو حسن منا تحمل المضرة لأجل النفع لوجب أن يعتبر حاله كحال النفع في الزيادة والنقصان، حتى يحسن تحمل الزيادة من المضرة للزيادة من المنفعة، والنقصان منها لأجل نقصان المنفعة، وأن لا يختلف حال الفاعلين في ذلك، ولا أحوال الأوقات والبقاع. وقد وجدنا العاقل يتحمل المضرة لقدر من النفع ويحسن ذلك منه في بلد دون بلد وفي وقت دون وقت. وقد يحسن من الشاب ذلك ولا يحسن من الشيخ؛ وقد يتحمل الشيخ أكثر مما يتحمله الشاب من المضرة لقدر من النفع ولو تحمله الشاب لأجله لقبح؛ وكل ذلك يبين أنه لم يحسن لما فيه من النفع وإلا لم يختلف حكمه مع تساوي النفع، ولا تساوي حكمه مع اختلاف النفع.

قيل له: إن الجواب عما أوردته لا يكاد ينكشف إلا بذكر الأصول.

أحدها أن المعتبر في باب ما يختار من الضرر لأجل النفع أن يكون مفعولًا للنفع الخالص، لا يضامه دفع ضرر، بأن يكون مَن يختار ذلك مدفوعًا إلى مضرة يزيلها بهذا النفع، أو خائفًا من ذلك، أو ملجأ إلى ذلك؛ لأنه متى كان الحال هذه لم يخلص الضرر لأجل النفع بل يكون مفعولًا له ولغيره. ولا يمتنع في الأصول ذلك، لأنه إذا كان قد يحسن لكل واحد منهما، فقد يجتمعان جميعًا في الفعل، ويكون لاجتماعهما من الحكم ما لا يكون لانفراد كل واحد منهما إن انفرد لا يحسن منه. وإذا صح ذلك لم يكن أن يقدح فيما قلناه بحال مَن يختار الضرر للنفع مع أنه مدفوع إلى ذلك لدفع ضرر وخوف.

[في بيان أن اختلاف أحوال الناس يوجب اختلافًا في خياراتهم]

وأحدها ما بيَّنَّا من أن كل عاقل تعتبر حاله فيما يختاره من المضرة بنفسه لا بغيره؛ فقد يختار أحدهم المضرة لقدر من المنفعة ولا يختاره الآخر إذا كانت المنفعة الحاصلة مما لا يدخل فيها شبهة. فتختلف أحوال العقلاء لأجلها لاختلاف أحوالهم وظنونهم واعتقادهم وتقريرهم لعواقب النفع والمضرة.

وأحدها أن الضرر كما قد يحسن للنفع، فقد يحسن للظن المساوي للنفع. وربما اقترن في بعض العقلاء إلى النفع [من] هذا الوجه دون بعضهم أو اختلفت أحوالهم فيما يختارون من المضرة لأجل المنفعة.

وأحدها أن قدر النفع قد يكون واحدًا ويختلف موقعه فيما يوصل به إليه على قدر اختلاف الأماكن والأوقات وأحوال العقلاء؛ لأن مَن يكفيه اليسير من القوت ويقنع باليسير من ملبوس وغيره قد يختار المضرة لقدر من المنفعة لا يختاره المحتاج إلى الكثير من مطعوم وملبوس. وكذلك البلد الرفيق الذي ترخص فيه الأسعار فيما يحتاج إليه قد تتحمل فيه المضرة لقدر من المنفعة لا يتحمل في البلد المخالف له في ذلك. وكذلك القول في الشتاء والصيف؛ لأنه إذا كان في الشتاء تتضاعف عليه المؤونة دون الصيف، لم يمتنع أن يختار في الصيف المضرة لقدر من النفعة قد لا يختاره لمثله في الشتاء. وكذلك القول في الشاب والشيخ. فالواجب في هذه المسألة التي سأل السائل عنها أن يعلم أن افتراق العقلاء في ذلك إنما كان لبعض الوجوه التي قدمناها، ولولا اختلاف أحوالهم في بعضها كان لا يصح أن تختلف حالهم فيما يختارونه من المضرة لأجل قدر من المنفعة، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

[في بيان أن حُسْن الفعل مقرونًا بمفارقته للعبث]

فإن قال: لو حسن منه تحمل المضرة لأجل النفع، لحسن منه ذلك في غيره، فكان يحسن منه أن يلزم المستأجر عملًا ليدفع إليه دينارًا وإن كان لا ينتفع بذلك العمل ألبتة؛ لأن ذلك يخرجه من أن يكون قد حصل فيه ما ذكرناه من النفع.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن حصول النفع فيه إنما يحسن به الفعل متى وقع على وجه تنتفي لأجله وجوه القبح عنه؛ لأنه لا وجه للحسن يحسن لأجله على ما ذكرناه من قبل. وإذا صح ذلك وكان ما يختاره من المضرة في نفسه لأجل النفع ينبىء عن زوال وجوه القبح؛ لأنه عند ذلك يخرج من كونه ظلمًا وعبثًا، فالواجب أن يحسن لأجله. وليس كذلك ما سألت عنه لأنه لم يخرج بما فيه من النفع عن كونه عبثًا. فيجب أن لا يحسن إلا بعد أن يحصل

فيه نفع لغيره أو له، فيخرج بذلك من كونه ظلمًا، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذا الضرر إنما حسن من العاقل أن يتحمله لأنه مستحق لا لأجل النفع الذي فيه.

قيل له: لو كان كما ذكرته لم يحسن منه أن يفعله بنفسه؛ لأن الضرر المستحق لا يحسن فيه ذلك. وقد علمنا أنه قد يحسن من العاقل ذلك ويكون ممدوحًا عليه؛ وذلك يبطل ما سألت عنه.

وبعد فإنه قد يحسن تحمل ذلك ممن قد يقع منه ما يستحق به الضرر كالأنبياء والمؤمنين والصالحين. وكيف يقال إنما حسن ذلك منه لكونه مستحقًّا. على أنه كان يجب أن يحسن تحمل ذلك وإن لم يحصل فيه النفع الذي ذكرناه إذا كان الحاصل فيه من النفع ينقص عن المضرة أو يساويها؛ لأن ما حسن الاستحقاق لأجله يحسن ولا يعتبر فيه بما عداه. على أنا قد بيَّنَّا أن بالنفع الزائد الذي فيه، قد خرج من أن يكون ضررًا. وإذا كان كذلك، فكيف يقال إنه يحسن لكونه مستحقًّا؟

وبعد، فقد يحسن ذلك ممن يعلم النفع وإن اعتقد زوال الاستحقاق أو لم يخطر له ذلك بالبال. ولا يجوز أن يحسن ذلك ممن لا يعرف وجه حسنه، لا على جملة ولا على تفصيل. وكل ذلك يسقط هذا السؤال.

[في إثبات أن تحمل الضرر يكون هدفه النفع]

فإن قال: ما أنكرتم أنه إنما يحسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع الذي ذكرتموه.

قيل: كان يجب أن يعلم المتحمل لهذه المضرة الضرر الأعظم: إما على جملة أو تفصيل، أو يخافه، حتى يحسن منه تحمل ذلك لأجله. وقد علمنا أنه قد يتحمله مَن لا يعلم ذلك؛ بل قد يتحمله مَن يعلم أنه لا ضرر يزول عنه بهذا الضرر، ولا خوف.

وبعد، فلو كان كما ذكرته، لوجب أن يكون المتحمل لهذه المضرة إما أن يكون ملجأ إلى تحملها، أو يلزمه ذلك؛ لأن من حق الضرر إذا دفعت به مضرة

أعظم منه أن يكون داخلًا في الإلجاء أو في الوجوب. وفي علمنا أن هذا المتحمل قد لا يلزمه ذلك ويحسن منه، دلالة على أنه إنما حسن للنفع الذي ذكرناه.

وبعد، فقد كان يجب أن لا يعتبر هذا المتحمل فيما يتحمله بحال النفع وزيادته ونقصانه حتى يستحسن المضرة بحسب المنفعة؛ لأنه إن كان يحسن لا لهذا الوجه فوجوده كعدمه في أن لا معتبر به. وقد علمنا بأنه معتبر دلالة على صحة ما ذكرناه.

[في بيان أن تحمل الضرر يكون للنفع لا لدفع ضرر أعظم]

فإن قال: إنما وجب أن يعتبر ما فيه من النفع لأنه لأجله تزول عنه المضرة. وذلك لأنه متى لم يختر المضرة فاته النفع. واعتقاده ذلك يقتضي حصول غمّ لا يزول عنه إلا باختيار المضرة. فحسنت لما فيها من زوال ذلك الغمّ، وعاد الحال فيه إلى أنه إنما حسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع، وأن النفع إنما يعتبر لأن به تزول المضرة على ما بيّناه.

قيل له: قد أجاب أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض[١] عن ذلك بأن قال: «قد علمنا أن الكثير المال الذي لا يغتمّ بفوت هذا الربح في هذه التجارة قد يحسن منه أن يفعلها لأجل الربح». فلو كان لدفع ما ذكره من الغمّ يحسن ذلك، لما حسن ممن هذه حاله. وبين أنه لا يصح أن يقال: إن كل أحد يغتمّ بفعل هذا النفع وفوته؛ وذلك أنه لو كان كل أحد يغتمّ بذلك، لوجب أن لا ينهي حال أحد إلى أحد لا يغتمّ معه، وذلك يوجب في أهل الجنة أن يكونوا مغتمّين إذا تصوّروا الزيادة على ما هم عليه من الدرجة. وإنما يجب أن يغتمّ مَن يفوته النفع إذا كان يحتاج إليه ولا مندوحة له بغيره عنه، أو يخاف الحاجة إليه. وأما إذا زالت هذه الوجوه، فليس للغمّ وجه. وإذا صح ذلك وكان الموسر الكثير المال قد ينتهي إلى حد يعلم أو يغلب في ظنّه أن ما تحتوي يده

(١) هذا الكتاب مفقود. وراجع التعليقة عليه في الهامش رقم (١) ص ٢١٥ من هذا الجزء.

عليه يكفيه طول عمره، بل يزيد أضعافًا مضاعفة، ويختار مع ذلك التجارة للربح الحاضر وإن لم يغتمّ بفقده، فقد سقط ما سأل عنه. وأما ما أجاب به رحمه الله[١] من أنه لو كان إنما يحسن لدفع هذا الغمّ، لوجب متى زال هذا الغمّ به من دون الربح. ويدلّ أنه يحسن وأن يقبح متى حصل فيه الربح للغمّ، وإن لم يزل هذا الغمّ به فغير صحيح. وذلك لأن السائل أن يقول: إن زوال الغمّ موقوف على حصول هذا الربح لأنه يثبت لفقده ويزول لوجوده، فلا يصح ما ذكرته؛ إلا أنه يمكنه أن يجاب عن ذلك بأنه قد يستحسن ذلك مَن يتصوّر للربح وإن لم يخطر له الغمّ الذي ذكره عليّ. فلو كان يحسن لأجله، لم يصح ذلك فيه.

[في بيان الضرر يحسن للنفع أكثر مما يحسن لظن النفع]

فإن قال: ما أنكرتم أن يحسن لظنّ النفع لا لأجل النفع الذي حصل فيه.

قيل له: قد علمنا أنه قد حصل فيه، وأنه استحسن العاقل لأجله وقد لا يخطر الظنّ بباله. وفي ذلك بطلان ما ذكرته. على أن ظنّ النفع إذا اقتضى حسنه، وكان متى ظنّ فيه نفعًا قليلًا لم يحسن، ومتى ظنّ نفعًا زائدًا حسن، فالواجب أن يكون نفس المظنون، إذا حصل وعلمه المتحمل للمضرة، أن يحسن لأجله. وهذا أحد ما يعتمد عليه في المسألة. وذلك لأنه قد ثبت أنه يحسن منّا التجارة وإتعاب النفس في طلب العلوم والآداب إذا ظنّنا أن نصل بذلك الضرر إليها. وإذا ثبت ذلك ـ وقد علمنا أنه لا يحسن لأجل هذا الظنّ إلا متى علمنا المظنون وحصوله ـ فبأن يحسن أولى. يبيّن ذلك أنه لما حسن منا فيمن أظهر الكفر والفسق ثم غاب عنّا أن نذمه من حيث ظننّاه مستحقًّا لذلك، فبأن يحسن منا ذلك متى قطعنا عليه أولى. وكذلك لما وجبت التوبة علينا عند ظنّ استحقاق العقاب، فبأن تجب عند العلم بذلك أولى. وإنما يقام الظنّ في هذه المواضع مقام ذلك الشيء لو علمنا حتى لا يكون للظنّ حكم مع

---

(١) أي أبو هاشم.

وجود العلم، وإنما يكون له حكم مع تعذّره. فيجب متى حسن ما ذكرناه للظنّ أن يكون بأن يحسن لنفس النفع إذا وقع على الوجه الذي ذكرناه أولى. يبيّن ذلك أنه لو ظنّ فيه نفعًا دون قدره، أو مثل قدره، لم يحسن لأجله. ومتى ظنّ نفعًا زائدًا موفيًا عليه، حسن لأجله، فاعتبر في حسنه بحال المظنون. فكيف لا يحسن لأجله متى علم من صفته ما ذكرناه؟

وهذه الجملة تسقط بهذا قول أصحاب التناسخ وغيرهم ممن يقول في الضرر إنه لا يحسن إلا للاستحقاق؛ لأنا قد بيَّنَّا حسنه لنفع على ما ذكرناه. وإذا صح ذلك في الشاهد، حسن معه أن نفعل الآلام للمنافع لا للاستحقاق على ما نقوله في هذا الباب. ونحن نبيّن الكلام عليهم في ذلك من بعد.

فصل في بيان حال النفع[1] الذي يحسن لأجله تحمل المضرة[2]

اعلم أنه لا يخلو من أمور أربعة: إما أن يكون دون المضرة، وإن كان كذلك لم تحسن المضرة لأجله لأنها تكون ظلمًا إذا لم ينفصل بعضها من بعض، أو يكون بعضها ظلمًا إذا صح فيه التمييز، لأن القدر الذي لم يقابله النفع قد انفرد لكونه ضررًا واقعًا على وجه الظلم. وإذا كان كذلك، فواجب أن يكون قبيحًا، أو يكون النفع الذي فيه موازيًا للمضرة ومساويًا لها. فمتى كانت الحال هذه، وجب كونها قبيحة ـ لا لأنها ظلم ـ لكن لكونها عبثًا، لأنه يصير ما فعله كأنه لم يقع، من حيث إن الذي دخل في مِلكه بمنزلة ما أخرجه عن ملكه في سائر وجوه النفع وفي سائر وجوه الأغراض، فيصير ما فعله لا فائدة فيه، فيكون عبثًا، أو يكون قدر النفع أزيد من المضرة، ويكون قدر الزيادة قدرًا يلتبس حاله وتختلف أحوال العقلاء فيه. فمتى كان هذا حاله، لم يمتنع أن يحسن لأجله؛ لأن وإن كان قد تختلف أحوال العقلاء فيه على حسب ما هم عليه من سائر الدواعي والأغراض وافتراق الأحال في التماس المنافع ومقاديرها؛ على ما بيّنّاه. وإما أن يكون القدر الزائد في النفع بحيث لا شبهة

---

(١) النفع: هو فعل الفاعل بغيره. (المعتمد في أصول الدين ص ١١٧). هو اللذة والسرور فيما أدَّى إليهما أو إلى واحد منهما. (تمهيد الأصول ص ٢١٦).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٨٨ من هذا الجزء.

فيه على أحد العقلاء أنه يختار ذلك القدر من المضرة لأجله، فهذا ما يحسن من كل أحد تحمله لأجله، ولا تختلف أحوال العقلاء فيه.

[في بيان الحالات التي يحسن فيها الضرر]

وقد بيّنّا أنا كما نشرط في النفع أن يكون موفيًا على المضرة، فإنا نشرط فيه أن يكون معلومًا لتحمل المضرة، وأن يكون متحملًا لها لأجله، وأن ينظر في ذلك النفع؛ فإن كان تخرج به المضرة من أن يكون ظلمًا وعبثًا جميعًا، لم يطلب في حسنها سواه، نحو ما نفعله في أنفسنا من المضار لأجل الأرباح وغيرها، وإن لم يخرج بذلك النفع فيه من أن يكون عبثًا. والواجب أن يثبت فيه نفع أحسن ليخرج به من كونه عبثًا، على ما ذكرناه في إلزامنا الأجير العمل المتعب لأجل دينار يعطيه أنه لا بد من أن يكون فيما يستعمله فيه نفع لكي يخرج به من كونه عبثًا. فمتى تكاملت هذه الجملة، وجب القضاء بحسن الضرر لأجل النفع.

[في بيان أن تحمّل المضرة بفعل العبادات يحسن لأجل الثواب]

وأما الأغراض التي لأجلها يحسن ما يفعله تعالىٰ من الآلام، فسنتكلم فيها من بعد. فإن قيل على ما تقدّم ذكره: أليس يحسن من الإنسان أن يقرض دينارًا واسترد مثله فقد يحسن منه تحمل المضرة لنفع مثله. قيل له: إن ذلك يحسن مثله لأنه إحسان إلى الغير. فكما يجوز أن يحسن إليه ببذل جميعه، فقد يجوز أن يحسن إليه برد مثله؛ وإن كان لو لم يكن إحسانًا وكان إنما يفعله للنفع لم يكن ليحسن إلا إذا زاد عليه، كما لا يحسن من البائع أن يبيع الشيء لمن يؤخر على حد ما يبيعه بالثمن المعجل، بل لا بدّ من زيادة نفع لموضع التأخير.

فإن قيل: إن الذي أجبتم به يزيد المسألة تأكيدًا لأنكم كأنكم حكمتم بحسن الظلم وعبرتم عنه بأنه إحسان.

قيل له: إن تحمل المضرة بفعل العبادات قد ثبت بالعقل حسنه لما فيه من الثواب، كما ثبت حسن الضرر لنفع زائد. فكل واحد منهما أصل في بابه.

ولولا حسن الضرر للثواب لما حسن للنفع المعجل، لأن ذلك مؤجل وهذا معجل، وإن كان طريقهما يختلف؛ لأن العبادة لا تحسن لأجل الثواب وإن كان إيجابها وتحسينها في العقل لا يحسن إلا للثواب. وليس كذلك حال الضرر المفعول للقرض، لأنه لأجله يحسن. ولولا العلم به على ما قدمناه لما حسن. وإذا صح ذلك وكان في القرض ما ذكرناه من معنى الإحسان الذي ندب إليه المرء وتعبد به، حسن وإن لم يحصل فيه نفع زائد، كما تحسن الهبات والصدقات. هذا إذا لم يكن في القرض للمقرض سرور معجل؛ وإن حصل له ذلك، اجتمع مع النفع المتأخر نفع متقدم وصارا بمجموعهما مما تحمله من المشقة.

[في بيان أن النفع قد يسبق الضرر ولا يتغير الحال]

فإن قيل: كيف يحسن من المستقرض تناول القرض على أن رد بدله؟ أوليس ذلك يوجب حسن تحمل المضرة لمنفعة فاتت وتقدّمت، بل يوجب ذلك لحسنه لا لمنفعة أصلًا؟ إن المستقرض قد يضيع ما تناوله ولا ينتفع به ويلزمه مع ذلك الرد.

قيل له: كما لا يمتنع في المستأجر أن يتناول الأجرة قبل العمل بأوقات ولا يمنع ذلك من كونه عوضًا للمضرة التي يتحملها بالعمل، ويحلّ محل العوض إذا تناوله مع علمه أو تاليًا لعلمه، فكذلك القول فيما ذكرناه من الاستدانة. فأما وجوب الرد عليه فليس المعتبر انتفاعه، بل المعتبر في ذلك حصوله، فلذلك يلزمه رد بدله كما يلزم المستأجر القيام بالعمل وإن لم ينتفع بالأجرة المقدّمة.

فإن قال: لو كان رد الدين يحسن منه مع ما فيه من المضرة لما تعجله من الاستدانة لوجب أن لا يلزمه ذلك متى أتلف بموت غيره، أو غصب واختلس، أو لأنه ورث من عليه الدين. وفي ثبوت ذلك على مَن هذا حاله دلالة على صحة ما ذكرناه.

قيل له: متى لزمه دفع البدل للاستهلاك وما يجري مجراه، فذلك إنما يلزمه على طريقة الانتصاف. فكأن الله تعالىٰ ـ لما تضمنه الانتصاف، علم أن

المصلحة في بعض ذلك تقديمه إلى حال التكليف، كما أن الصلاح في بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره. فهذا حاله. وأما إذا لزم ذلك على جهة الأدب، فذلك في بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره، وهذا حاله يعلم سمعًا. فعلى حسب ما ورد به يحكم، لأنه كان لا يمتنع أن يملك الوارث جميع المال ولا يلزمه قضاء الدين، بل كان لا يمتنع أن يردّ منه شيئًا ويلزمه من جهة العبادة ذلك. فلا مدخل لهذا الكلام فيما سأل عنه.

فصل في أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه

[في بيان وجوب الضرر بغية دفع ضرر أعظم]

يدلّ على ذلك أنه قد يحسن من أحدنا تخليص النفس من عظيم المضرة بيسيرها، لأنه عند الخوف من السبع يحسن منه العدْو على الشوك، وعند قرب النار منه يحسن منه الهرب على وجه يشق. وكذلك عند البرد الشديد ونزول الثلج، وعند تهديد الظالم. وكذلك فقد يحسن منه عند حلول الأمراض التعمل للعلاج الشديد لكي يتخلص من دوام المرض. وعلى هذا الوجه يحسن من العقلاء عند الفقر أو الخوف من الفقر تحمل المشقة بالصناعات والتجارات لإزالة ذلك. وعلى هذا الوجه نبني الكلام في وجوب النظر في طريق معرفة الله، لأنه على ما بيّنّاه يتحرر بها من الخوف العظيم الذي أورده الداعي والخاطر. وكل ما ذكرناه يعلم العقلاء حسنه إذا وقع على هذا الوجه باضطرار؛ لأنهم متى علموا من حال الضرر حصول دفع ضرر عظيم واقع أو كالواقع، علموا حسن ذلك باضطرار. وإنما تلتبس الحال في ذلك متى لم يعلم من حال الضرر ما وصفنا بأن يجوز للمتحمل للمضرة أن يندفع عنه الأعظم من دونه، أو يجوز أن لا ينفع به أصلًا، أو يجوز أن يندفع بغيره كما يندفع به؛ أو يعتقد أنه لا تأثير له في دفع ذلك وإن اندفع عنه، إلى غير ذلك من الشبه. وأما إذا علم ما ذكرناه، فلا شبهة عليه في استحسان هذا الضرر؛ بل قد يعلم وجوبه عند ذلك. وربما صار ملجأ إليه، والإلجاء[1] آكد

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٢٠ من هذا الجزء.

في بابه من الإيجاب[١]؛ لأن الواجب قد يختار فيه أن لا يفعل ويصح ذلك فيه، والإلجاء لا يمكن فيه ذلك. ولا يجوز أن يصير ملجأ إلى الضرر لدفع ضرر عظيم إلا لو كان أقل ـ حتى يلتبس الحال فيه ـ للزمه أن يفعل ذلك. ولا يجوز أن يلزمه ذلك إلا والفعل حسن، لأن وجوب الفعل يقتضي صفة زائدة على حسنه.

[في بيان أن المعتبر في وجوب الضرر هو دفع ضرر أعظم منه]

فإن قال: لو كان الأمر كما ذكرتم، لم يحسن أن يعتقد الثنوية قبح ذلك.

قيل له: قد بيّنّا من قبل ما يمنع من صحة اعتقادهم لذلك، وأنهم يخبرون عن أنفسهم بأن لا حقيقة له كما تخبر النصارى عن اعتقادها في الواحد أنه ثلاثة. وقد بيّنّا فيما هذا حاله أنه يجب فيمن أظهره أن يعد كاذبًا أو متأولًا، ولا يصرف ما أظهره إلى ما يصح أن يعتقد.

فإن قال: ما أنكرتم أن ذلك يحسن لا لدفع الضرر العظيم، لكن لأن فيه نفعًا أعظم منه، وهو ما يلحقه من السرور بزوال الضرر العظيم عنه.

قيل له: لا فرق بينك إذا قلت هذا القول وبين مَن قال إنما يحسن لأنه يزول عنه الغمّ الثابت لأجل الضرر العظيم؛ لأنه إذا ثبت بثبوته، زال بزواله. فلما بطل ذلك، علم أن الواجب أن يحسن لدفع الضرر العظيم لأنه الذي يتصوّره ويعرفه ويخافه، وبحسنه يتحمل المضرة. وتعتبر حاله في كيفية ما يتحمله من المضرة، فيجب أن يكون هو المعتبر.

وبعد: فإن الواجب في كل هذه المسائل أن لا يتعلق الحكم فيها بما يحصل تابعًا لغيره، بل يجب أن <يكون> تعلّقه بما يحصل أصلًا ومتبوعًا. وقد بيّنّا أن تحمل المضرة لزيادة نفع أصل، فلا يجب أن يقال إنما يحسن

---

(١) الإيجاب: تعلّق القدرة على وفق الإرادة، بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمَّى إيجابًا. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٠٢). هو الحكم بثبوت أمر لأمر. (شرح المقاصد ١/ ٧٧؛ شرح تجريد العقائد ص ١٥).

لزوال الغمّ بفقد تلك الزيادة ولحصول السرور، لأن ذلك يدخل تبعًا، فكذلك القول فيما سألت عنه.

وبعد، فقد بيّنّا أن الضرر لأجل النفع لا يجب وأنما يحسن. وقد ثبت في الضرر المدفوع به ضرر أعظم منه أنه إن لم يبلغ حد الإلجاء، فلا أقل من أن يكون واجبًا، فكيف يجوز أن يقال إنه يحسن للنفع؟

وبعد، فلو حسن للنفع الزائد لوجب فيمن عرضه لذلك وأحوجه إلى تحمل المضرة لدفعه بالتهديد والتخويف والظلم أن يكون محسنًا إليه؛ لأنه على هذا القول ـ من حيث أحوجه إلى هذا الضرر ـ نفعه بما هو أعظم. وفي علمنا بأن مَن أحوج غيره إلى دفع المضرة على هذا الحد ملوم مستحق للذم، دلالة على فساد هذا القول.

فإن قال: كيف يصح أن تحكموا بأن يحسن لدفع الضرر ولا معرفة لكم بأن الضرر يزول به، لأن الأمور المستقبلة لا تعلم وإنما تظن، ولا يجوز أن يدفع به ما قد وقع من الضرر.

فيقال: إن ذلك متيقن، وإنما يدفع به ما لم يقع مما لولا ما تحمله لكان سيقع، وذلك مستقبل لا يقطع به من جهة العقل، فكيف يصح لكم الحكم بما ذكرتموه؟

قيل له: قد بيّنّا أنه متى حسن للخوف والظن للمضار العظيمة إذا ظنّ زوال ذلك به، فلو تيقن لكان بأن يحسن لأجله أولى. وإذا صح ذلك ثبت ما قدّمناه. على أنا لا نمنع من القول بأن قرب النار منه على بعض الوجوه، وقرب السبع منه على وجه يخاف من جهته هو مضرة. وإذا كان نفسه مضرة، وعلم أن ذلك يزول منه بالهرب، فقد بيّنت ما أوردناه. وقد يقطع أحدنا متى ثبت في موضع أنه يدوم به الحر أو البرد، فمتى تحمل المضرة لزوالهما فقد يتفق زوالهما به. وكذلك القول في الجوع والعطش إلى غير ذلك مما يدفعه عن نفسه بأفعال معلومة. وعلى هذا الوجه توجب التوبة لأنه يتيقن استحقاق العقوبة بما فعله من كفر وفسق فيزيل ذلك عن نفسه ببذل الجهد في التوبة على ما نبينه من بعد.

[في بيان أن الظن يقوم مقام العلم بالنسبة لمقدار الضرر]

فإن قال: لو حسن تحمل المضرة لما ذكرتم، لوجب متى اندفع به الضرر العظيم في المعلوم وعنده لا يندفع به، أن يحسن منه ذلك، وقبحه يقضي بفساد ما قلتم.

قيل له: قد أجبنا عن ذلك من قبل بأن قلنا إن المعتبر في هذا الباب بما معه تنتفي وجوه القبح عن المضرة. ومتى علم أو ظن زوال ذلك بها فقد انتفى وجه القبح، فحسن. ومتى لم يعلم ذلك ولم يظنه ولم يخطر له بالبال، فهو غير آمن فيما يحمله من المضرة أن يكون ظلمًا. وقد بيّنّا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح في الفعل أو لا يعلم ثبوت ذلك فيه في أنه يقبح في الحالين. وإنما يخرج من القبيح إلى الحسن في أمر ذلك على جملة أو تفصيل على ما بيّنّاه في باب النظر؛ وذلك يسقط ما سأل عنه.

فإن قيل: لو حسن منه تحمل ذلك لدفع ما هو أعظم منه، لوجب أن لا يحسن من أحدنا العلاج في المرض إلا إذا علم تأثيره في زواله. وقد علمنا أن ذلك قد يحسن للعادة وإن لم يعلم ذلك. فمتى قلتم إن ذلك يقبح مع استحسان العقلاء له، فما أنكرتم من قبح جميعه وإن استحسنوه؟

قيل له: إن العلاج الذي ذكرته حسن، لأنه يظن عنده زوال المرض الذي هو أعظم منه؛ لأن المرض النازل هو في الحكم كأنه ثابت في المستقبل من حيث يظن ذلك؛ فإذا عالج، إنما يظن زواله من جهة العادة، أو بالخبر حسن منه ذلك؛ لأن الظن في هذا الباب يقوم مقام العلم. وأما إذا عالج بما لا أمارة له في هذا الباب بفعله، يقبح؛ لأن الظن بلا أمارة لا حكم له على ما بيّنّاه في غير موضع.

[في بيان الحالات التي يجوز فيها أن نفعل المضرة بالغير]

فإن قال: إن كان يحسن تحمل المضرة لدفع ضرر أعظم منها، فيجب أن يحسن منا أن نفعلها بغيرنا من العقلاء كما يحسن منا تحمله في نفوسنا.

قيل له: متى كانت الحال فيها ظاهرة فإن ذلك يحسن كما ذكرناه في النفع. ومتى التبس الحال فيها وصار بحيث تختلف أحوال العقلاء فيه، فإن ذلك يحسن فيه جبر العاقل عليه على ما سلف القول فيه؛ لأن الكلام في ذلك وفي باب تحمل المضرة للنفع لا يختلف. فجوابنا الآن لجواب فيما تقدّم. بل الكلام في هذا الباب أظهر لأنه في الأكثر يحسن منه أن يفعله بنفسه بغيره كما يفعله بنفسه، والذي يلتبس فيه أقل مما يلتبس في باب المنافع.

فإن قال: لو حسن تحمل المضرة لدفع ما هو أعظم منها، لحسن من الغريق أن يبذل بعض أطرافه لكسر وقطع لكي يتخلص به من الغرق. ولو حسن منه ذلك لحسن ممن يمكنه أن يخلصه أن يتناول طرفه بكسر وقطع ويخلصه بذلك مع قدرته على تخليصه مع السلامة. وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكرتموه.

قيل له: أما الغريق فمتى غلب على ظنّه أن سلامته فيما ذكرته، فحسن منه أن يبذله كما يحسن ممن يخاف أن تسري الأكلة التي في يده إلى سائر بدنه أن يقطعها لسلامة نفسه. ولا فرق بين الموضعين ألبتة. وأما إذا أمكنه تخليص نفسه من ذلك فقبيح منه بذل طرفه منه، كما يقبح منه قطع يده للأكلة إذا أمكنه تخليص نفسه من دون قطعها. وأما من ينجيه من الغرق، فإن كان له في كسر يده غرض ضخم، فإنه يحسن منه كسر يده لما فيه من الغرض وإن أمكنه أن يخلصه مع السلامة؛ لأن له أن يجتلب بما يفعله من المضرة منفعة. فأما إن لم يكن له غرض، فيجب أن يقبح منه ذلك لأنه عبث لا لأنه ظلم على ما تقدّم القول به. وقد شبّه ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله بتحمل الرجل الكلفة في افتضاض البكارة لما كان له في ذلك غرض وكان لها فيه أيضًا بغية، وهذا ظاهر.

[في بيان الحالات التي يجوز فيها دفع الضرر عن النفس بالإضرار بغيره]

فإن قال: أيحسن من الإنسان أن يضرّ بغيره لدفع الضرر عن نفسه كما يضرّ بنفسه لدفع ضرر أعظم منه عنها؟

فإن قلتم: إن ذلك يحسن لزمكم أن يحسن من الإنسان أن ينفع غيره بالإضرار بغيره كما ينفع نفسه بالإضرار بها، وهذا يوجب حسن الظلم.

وإن قلتم: إن ذلك لا يحسن، قيل لكم: فيجب أن لا يحسن من الواحد منا أن يدفع عن نفسه مَن يريد نفسه أو ماله لضرر، وقد ثبت حسن ذلك في العقول.

قيل له: متى كان الضرر الذي يدفعه حاصلًا من جهة غيره وإنما يتمكن من دفعه بدفع ذلك الغير، فإنه يحسن منه أن يدفعه بوجه مخصوص؛ لأنه إن أمنه أن يدفعه بلا مضرة، كان هو الواجب. وإن أمكنه بمضرة يسيرة فكمثل. بل ليس له أن يقصد إلى الإضرار به، ولا إلى إضرار مخصوص. وإنما يلزمه أن يقصد منعه والاجتهاد في تخليص نفسه من يده. ولذلك متى تمكن من تخليص نفسه منه من غير ممانعة لم تحل له الممانعة، ويصير في هذا الوجه الضرر المفعول بالغير كأنه ليس من قبله، وكأن ذلك الغير بإقدامه على الظلم قد اختاره. وإما إذا لم تكن الحال هذه، فليس له أن يدفع عن نفسه مضرة بالإضرار بغيره ألبتة. ولذلك لا يحسن في العقل أن يزيل الجوع عن نفسه بتناول لحم غيره لأن ذلك عين الظلم. ولولا أن مَن يريد دمه أو ماله في حكم المبيح له ممانعته، لما حسن ذلك أيضًا، لكنه بإقدامه على ما يفعل قد أباح الممانعة. وليس كذلك حال مَن لا مدخل له في الضرر الذي لحقه، فكيف يحسن منه أن يضرّ به لدفع الضرر عن نفسه. بل يجب في هذا الوجه أن يكون بمنزلة إضراره بالغير لنفع نفسه في باب القبح وفي أنه ظلم.

فصل في بيان حال الضرر المدفوع متى يحسُن لأجله تحمُّل المضرة

[في بيان حُسْن تحمل المضرة إذا كانت لدفع ضرر أكبر]

اعلم أن من حقّه أن يكون أزيد من الضرر الذي يتحمله؛ لأن إن كان دونه فما فعله ظلم إن كان لا يتميز بعضه من بعض، أو بعضه ظلم إن كان يتميز؛ وإن كان مثله فهو عبث. لأنه لا فائدة في أن يتحمل مضرة لدفع مثلها؛ بل الأولى في ذلك متى كان المدفوع غير حاصل أن يكون ظلمًا، لأنه تعجل لضرر متيقن ليدفع به ضررًا مظنونًا. فأما إذا كان المدفوع به في حكم المتيقن فهو عبث على ما قلنا.

[في أقسام الضرر المدفوع]

ثم يجب أن ينظر في الزيادة لأنها تنقسم: ففيها ما يلتبس الحال فيه فتختلف أحوال العقلاء فيه على حسب اختلاف أحوالهم فيما له يتحملون المشاق للمنافع. وإذا لم يلتبس وكانت الحال فيها ظاهرة، فيحسن من الجميع تحمل المضرة اليسيرة لأجله. وما ذكرناه من ذلك يعلم على الجملة دون التفصيل لأنا لا نعلم قدر الزيادة في هذا الباب إلا بالصفة التي ذكرناها. وقد ثبت أن الضرر المدفوع من حقّه أن لا يكون واقعًا، وما ليس بواقع فليس له حكم الواقع، فلا بدّ من مزية للواقع عليه فيما له يختار حتى يساويه. وإذا صح ذلك، كان لا بدّ في طلب المساواة فيه أن يكون المدفوع أزيد مما يتحمل لأجله، فكيف إذا وجب طلب الزيادة؟ فلا بدّ لهذه العلّة إذن من أن تكون الزيادة كبيرة، وأن تخالف في هذا الوجه زيادة النفع على الضرر؛ لأن هناك كلاهما في حكم الثابت، فيسير الزيادة ككثيرها في أنه يؤثر، وليس كذلك الحال في هذه المسألة.

ويجب في الضرر المدفوع أن يكون معلومًا أو في حكم المعلوم وأن يتحمل الضرر لأجله حتى يحسن ذلك على ما قدمناه من قبل.

واعلم أن هذا الضرر وإن تحمله باختياره فهو مدفوع إليه، ولذلك نجعله كأنه مفعول فيه؛ وكأن الذي عرضه للضرر العظيم حمله على هذا الضرر اليسير. ولذلك يجعل العوض على مَن ألجأه. وليس كذلك حال ما يختاره للنفع، لأن ذلك لا تعلق له بغيره ألبتة. فيصير واقعًا باختياره على كل وجه. وستجد الكلام في الفرق بين الأمرين في باب الأغراض إن شاء الله.

فصل في أن الضرر قد يحسُن لكونه مستحقًّا، ويخرج بذلك من كونه ظلمًا

[في بيان حُسْن الآلام إذا كانت على وجه الاستحقاق]

اعلم أن الذي يخلص من المضار فيه هذا الوجه هو العقاب والذم واللوم، لأن ما عداها لا يمكن أن تتبين فيه أنه يحسن لأجل الاستحقاق. وقد

بيّنت أنه يحسن من أحدنا أن يذمّ مَن أساء إليه أو أقدم على القبائح العظيمة وإن كان ذلك الذم والاستحقاق يغمّه ويؤذيه ويؤثر في قلبه. فقد حسن منه أن يفعل ذلك بغيره، لا لنفع ولا لدفع ضرر معلوم أو مظنون، وإنما حسن منه للاستحقاق على ما تقدّم منه، فصار ذلك أصلًا لحسن الآلام التي هي العقوبات لأجل الاستحقاق.

والذي ذكرناه في الذمّ معلوم بطريقة الاضطرار، وإنما يجوز أن يشتبه على العاقل طريقة المعرفة به، أو يقول إنه يعلم سمعًا لا عقلًا، أو اكتسابًا لا اضطرارًا؛ أو تشتبه حال المعرفة به فيظنّها تقليدًا أو ظنًّا على ما تقدّم قولنا فيه. أو يشتبه عليه فيظن أن الغمّ الحاصل في قلب المذموم ليس هو من قبل الذام ولا الذم يقتضيه، بل هو من قبله على جهة الابتداء فلا يثبت أنه مستحق. فأما إذا زالت هذه الوجوه وما شاكلها، فما ذكرناه من العلم قائم في العقول.

[في بيان أن الاستحقاق لا يكون للذات بل للغير]

واعلم أن تحمل المضرة لمنفعة ولدفع مضرة الأصل فيه ما يختاره الإنسان لنفسه فأما ما يحسن للاستحقاق فالأصل فيه ما يفعله لغيره؛ لأن من حق الألم إذا حسن للاستحقاق أن لا يحسن مَن يفعله للاستحقاق بنفسه. وإنما يحسن منه أن يفعله بغيره، فكيف يصح أن يجعل الأصل فيه ما يفعله بنفسه. ولا يجوز أن يجعل الأصل في ذلك نفس العقاب لأنه معلوم باكتساب؛ ولا بناء على الذم وكونه مستحقًّا، لأنه قد لا يعلم مع كمال الفعل حسنه. ولا بدّ في هذه الوجوه التي تحسن عندها المضار من أن يكون لكل واحد منها أصل في الشاهد. ولا يمكن أن يقال إنما حسن منه هذا الذم بغيره للنفع الذي يجري مجرى < . . . . . >[١] إلى ما شاكله؛ لأن ذلك قد يحسن وإن لم يقع به هذا المعنى، كما يحسن الإحسان وإن لم ينتفع فاعله به. على أنه لو كان الأمر كما قاله لما حسن منه أن يضرّ بغيره لنفع نفسه على ما قدمناه من قبل.

---

(١) مطموس بالأصل.

[في بيان الفرق بين رد الوديعة وبين الاستحقاق]

فإن قال: هلّا جعلتم الأصل في ذلك استحقاق ردّ الوديعة وقضاء الدين، وأن من له الدين يستحق ذلك عليه ويحسن لهذا الوجه لا لنفع أو دفع مضرة؟

قيل له: لأنا قد بيّنّا من قبل أن ردّ الدين إنما يجب وتحسن المطالبة له للنفع المتقدّم الجاري مجرى العوض له، وإنه بمنزلة تعجيل الأجرة على العمل؛ أو يجب بدلًا عن أضرار <وجناية> إن لم يقصد إليهما. وإذا صح ذلك فقد بطل ما سأل عنه.

وبعد، فقد علم فيما يحسن من المضار للاستحقاق أن لا يحسن أن يفعله المستحق بنفسه وقد حسن ممن عليه الدين أن يضرّ بنفسه لقضاء الدين. فعلم أنه لم يحسن لما ذكره.

وقد ثبت أيضًا <أنه> إنما يحسن لأنه مستحق لا يجوز أن يكون واجبًا أو ندبًا على طريقة التعبّد. وقد ثبت في قضاء الدين، فيجب أن لا يحسن للوجه الذي ذكره.

فإن قال: إن قولكم في الألم إنه يحسن لكونه مستحقًّا يتناقض، لأن معنى أنه مستحق هو أنه يحسن فعله؛ فمتى قلتم يحسن لهذا الوجه، فكأنكم قلتم يحسن لأنه حسن، وهذا يتناقض.

قيل له: إن كونه مستحقًّا يتضمن في المعنى حسن فعله لا أنه يفيده تصريحه. ومتى كان كذلك لم يتناقض، كما لا يتناقض القول بأن شكر النعمة يحسن لأنه مستحق إلى غير ذلك.

[في مُفارقة الاستحقاق لدفع الضرر]

فإن قال: فما الذي يفيده تصريحه ليصحّ أن يجعل كالعلّة في حُسنه؟

قيل له: قد تقرّر في العقول أن من حق الذم أن يكون مقابلًا للقبح والإساءة على وجه يكون جزاء له. وأن من حق المدح أن يكون مقابلًا للإحسان على هذا الحد. فلما ثبت ذلك عبّرنا عنه بأنه مستحق، وجعلنا ذلك كالعلّة في أنه يحسن فعله إذا تقدم من المفعول به، والسبب الذي من حق هذا

الفعل أن يتعلق به تعلق الجزاء. وإذا كان ما ذكرناه مفهومًا لم يمتنع أن نجعله مقتضيًا لحسنه على ما نذكره في الشكر <في> أنه يجب لمكان النعمة، إلى غير ذلك.

واعلم أن الضرر لا يحسن من فاعله أن يفعله إلا بأن يعلمه، أو يكون في حكم العالم به لمثل ما قدّمناه من العلّة؛ لأن إذا كان كذلك لم نأمن كونه ظلمًا فيقبح فعله. وإنما يخرج من أن يكون كذلك متى علم الفاعل بمكانه. ولا بد أيضًا من أن يفعله لأجله؛ لأنه إن علمه مستحقًّا وفعله لأجل الاستحقاق كان ظلمًا بما فعل ولم يقع موقع الاستحقاق.

واعلم أنه لا يحتاج في الاستحقاق إلى بيان قدر ما به يستحق وأنه أزيد من هذا الضرر، لأنه لا معتبر فيه بالكثرة والقلّة على ما بيّنت في باب الوعيد. والذي يفارق به هذا الوجه ما قدّمناه، هو أن من حقّه أن يقع على وجه الاستحقاق والإهانة وإلا لم يحسن، لأنه لا يستحق في الأصل إلا على هذا الوجه. فيفارق بذلك ما قدّمنا من تحمل المضرة لنفع أو دفع ضرر. وسنبيّن وجوه التفرقة بين ذلك فيما بعد.

فصل في بيان حُسْن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر

يدلّ على ذلك أنا كما نعلم حسن إزالة الملك ببذل معجل، فقد نعلم حسنه ببذل مؤجل؛ وإن كان في الوجه الأول يحصل اليقين وفي الوجه الثاني لا يحصل سوى الظن. بل يعلم في أكثر ما نتصرف فيه من اجتلاب المنافع ودفع المضار أنهما يحسنان عند الظن للنفع ودفع المضرة حتى يدخل في ذلك طلب الأرباح بالتجارات والصناعات؛ ويدخل فيه العلاجات فيما نفعل من تناول الكريه، أو تجنب من تناول اللذيذ. وكذلك تحمل المشقة في طلب العلوم والآداب والأمور الرفيعة. وكل ذلك يبيّن أن تحمل المضار يحسن عند ظنّ النفع ودفع المضرة.

[في بيان حُسْن الضرر لأجل الظن وليس لأجل المظنون]

فإن قال: وكيف يجوز أن يحسن لأجل الظنّ وقد علمنا كما يصدق قد يكذب، وكما تنكشف له حقيقة فقد يظهر أن لا حقيقة له.

قيل له: إنا لم نقل إنه يحسن لأجل المظنون فيلزم ما قلته، وإنما حكمنا بحسنه لأجل الظنّ وعنده، ولا بدّ من أن يكون حاصلًا فتكون له حقيقة. فإذا كان هو المعتبر في حسن ما يتحمله الظانّ من المشقة، فسواء حصل مظنونه أم لم يحصل.

فإن قال: لو كان الظن هو المعتبر، لوجب أن يحسن عنده متى حصل وإن ظنّ فيه نفعًا ينقص عن المضرة. فلما علم أنه لا يحسن إلا إذا ظنّ نفعًا موفيًا عليه ودفع مضرة أعظم منه، علم أن المعتبر في حسن ذلك بمظنونه لا به. فيجب أن لا يحسن إلا إذا علم مظنونه، وفي ذلك إبطال ما قلتم.

قيل له: إن الظنّ وإن كان هو المعتبر، فإنما يقتضي حسن الضرر متى تعلّق بنفع مخصوص ودفع ضرر مخصوص، فيحسن لأجله متى كان بهذه الصفة، ومتى لم يكن كذلك، كان وجوده كعدمه لما قد قدمناه من الدلالة الموجبة للفصل بين الظنين. يبيّن ذلك أن الظن عند فقد العلم يقوم مقامه؛ فإذا كان متى علم نفعًا زائدًا على المضرة حسنت عنده، وإذا علم نفعًا دونها قبحت عنده، وافترق حال ما يحسن ويقبح عند هذين العلمين لاختلافهما فيما تعلقا به، فكذلك القول في الظنين الواقعين موقعهما.

[في بيان أن الظن يكون نافيًا لوجوه القبح]

فإن قال: إن الذي ذكرتموه يؤكد ما سألته، لأنكم عند العلم حكمتم بحسن المضرة لا للعلم، لكن للمعلوم الذي هو النفع ودفع المضرة، وأخرجتم العلم من أن يعتبر في هذا الباب فبأن لا يعتبر بالظن الذي هو أضعف منه أولى.

قيل له: إن عند العلم يعلم أنه قارن المضرة للعلم، فكذلك قد قارنها النفع. وإذا حصلا جميعًا وكان حال النفع هو المعتبر في حسن المضرة دون حال العلم، وجب أن يحسن لأجله ولم يكن بالعلم اعتبار، وإن كان لا بد منه لنفع الفعل على الوجه الذي يحسن عليه على ما تقدّم القول به. وليس كذلك

حال تحمل عند ظنّ النفع ودفع الضرر؛ لأنه قد علم مقارنة الظنّ له، ولم يعلم مقارنة المظنون. وإذا علم حسنه عند ذلك، لم يمكن صرف حسنه إلى أنه لأجل المظنون. فأوجبنا القول بأنه حسن لأجل الظنّ وإن كان لا بد من كونه متناولًا لمظنون مخصوص ويفارق بذلك ما خالفه من الظنون. فلذلك قلنا في هذا الوجه إنه بالظن يحسن، وفي الوجه الأول إنه للنفع يحسن دون العلم به. وذلك لا يمنع من حمل الظنّ على العلم من حيث علمنا أنه لا بد من حسن المضرة عند هذا العلم، كما نعلم حسنها عند هذا الظنّ. ولا يجب متى حملنا أحدهما على الآخر في أنه يحسن عنده أن يتساويا في أنه يحسن. بل لا يمتنع أن يحسن عندهما على سواء ثم يفترقان، فيحسن لأجل الظن ولا يحسن لأجل العلم، بل يحسن لأجل المعلوم لما بيّنّاه من التفرقة بين الأمرين. على أنا قد بيّنّا من قبل أن ذكرنا وجوه الحسن في الفعل مجاز، وأنا نعني بذلك ما عنده يعلم أنه يحسن وإن كان لا يحسن لأجله، وبيّنّا أن المعتبر في ذلك انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه مخصوص. وقد عرفنا أن وجوه القبح لا تنتفي عن الضرر إذا علم فيه نفع زائد لمكان العلم، وإنما ينتفي ذلك عنه لمكان المعلوم إذا كان الحال فيه هذه. فجعلنا الوجه في حسنه نفس النفع دون العلم به. وقد علمنا متى حسن عند الظن أن الذي لأجله انتفت وجوه القبح عنه هو الظن دون المظنون من حيث علمنا ثبوته دون ثبوت المظنون. فيجب أن يكون هو المعتبر. وإذا صح ذلك فقد سقط كل ما سأل عنه.

فإن قيل: إن المضرة مع هذا الظن لو حسنت لكان قد حسن ما لا نأمن فاعله أن يكون قبيحًا؛ وقد حكمتم بقبح كل ما هذا حاله، فكيف تحسن المضرة عنده.

قيل له: إنه متى علم هذا الظن فقد علم انتفاء وجوه القبح عنه؛ وذلك يجب أنه قد أمن من كونه قبيحًا من حيث علمه حسنًا، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه. وإنما كان يجب ما ذكرته لو كان يحسن لأجل المظنون. وأما إذا حسن لأجل الظنّ، فبعلمه بحصول الظنّ قد أمن فيه القبح، كما يأمن ذلك عند علمه بحصول النفع فيه.

[في بيان قيام الظن مقام العلم فيما يحسن أو يقبح]

فإن قال: فيجب على هذا الوجه أن حسن سائر الأفعال لأجل الظن متى تعلّقت بما لو علمه الظانّ لحسن لأجله؛ وهذا يوجب عليكم أن يحسن الخبر عند ظن كون مخبره على ما يتأوله، كما يحسن عند العلم بذلك؛ وكذلك القول في الاعتقادات وسائر الأفعال، وإن كانت أجمع لا يحسن عند الظن فعلًا، وجب مثله في المضار.

قيل له: يجب أن تعتبر الأفعال بما يقتضي فيها الدليل من اختلاف أو ائتلاف في هذا الحكم. فإن كان الدليل يقتضي مساواتها في هذا الوجه، حكم به. وإن أوجب افتراقها فيه، حكم به. لأن وجوه الحسن والقبح في الأفعال لها أصول ضرورية في العقول. فيجب في كل باب من الفعل أن يردّ مشكله على أصله ولا يقاس بعضه على بعض إلا أن يكون طريق معرفته القياس؛ بل يجب إلحاق كل باب بأصله. ولذلك حكمنا بقبح الكذب من حيث كان كذبًا، ولم نحكم بقبح الضرر من حيث كان ضررًا لما ثبت قبح بعض الكذب باضطرار، وعلم دليل العقل أنه إنما قبح من حيث كان كذبًا، فحملنا عليه ما عداه. ولم يثبت في العقل ما يقتضي أن الضرر يقبح لأنه ضرر، فحكمنا فيه بأنه يقبح متى كان ظلمًا أو عبثًا وحملنا كل ما اختصّ بهذين الوصفين على أصوله. وإذا ثبت ذلك وكان الظانّ في خبره أن مخبره على ما يتأوّله مجوزًا لكون خبره كذبًا وغير آمن من كونه كذلك ـ وقد علم أن كونه كذبًا وجه لقبحه ـ فيجب متى لم يأمن كونه كذلك أن يكون قبيحًا، وأن يحكم بأن الظنّ متى لم يخرج المخبر من أن يكون بهذه الصفة، لا يقتضي حسن هذا الخبر. وليس كذلك متى علمه صدقًا، لأنه قد أمن فيه ما يقبح لأجله، فصح أن يحسن إذا وقع على وجه مخصوص. وليس كذلك حال الضرر، لأن حسنه بالظن في أنه أصل كحسنه لأجل النفع؛ وخروجه من كونه ظلمًا لكل واحد من الأمرين على سواء. والظانّ في المضرة منفعة زائدة كالعالم بها في أنه أمن من <أن> تكون واقعة على وجه تقبح عليه. ولهذه الجملة قلنا إن الظن إنما يقوم مقام العلم فيما يحسن أو يقبح للمنافع والمضار.

وأما الاعتقاد[١] فقد ثبت أنه متى كان جهلًا، فحاله في أن يقبح كحال الكذب. وقد علمنا أن الظن لأن معتقده على ما تناوله لا يخرج من أن يكون غير آمن فيه أن يكون فيه جهلًا؛ فيجب أن يقبح الإقدام عليه عند الظنّ وإن حسن عند الظنّ على بعض الوجوه.

[في بيان مُفارقة حال الاعتقاد لحال المضار التي يتناولها الظن]

فإن قال: فأنتم تقولون إن الاعتقاد الواقع عن النظر يحسن وإن لم يأمن الناظر فيه ما ذكرتم، وهذا يبطل ما أقررتم، ويبين أن الظن في الاعتقاد كهو في المضرة في أنه يحسن عنده.

قيل له: قد بيّنّا في باب النظر والمعرفة أنه قد يأمن ذلك لوجهين: أحدهما بأن يعلم بعقيدة، والثاني على وجه الجملة بأن يعلم أن سببه قد حسن وثبت في عقله أنه لا يحسن إلا والمعلوم من أمره أنه لا يؤدّي إلى الجهل، فيحسن منه فعل الاعتقاد بفعل سببه على هذا الوجه؛ لأنه قد أمِن في الجملة أن يكون جهلًا كما أمِن في الوجه الأول على التفصيل. ذلك، ولا فرق بين أن يأمن ما ذكرناه في جملة أو تفصيل. ولذلك تحسن المعرفة على هذين الوجهين. ولا يحسن من أحدنا الإقدام على التقليد < . . . . . >[٢] وإن كان الظنّ قد يحصل فيهما. ففارق حال الاعتقاد لحال المضار المتحملة للظن بما ذكرناه. والقول في سائر الأفعال يجري على هذا النحو، لأن الأمر في القبيح وإرادة القبيح وتكليف ما لا يطاق إلى ما شاكل ذلك في حكم الكذب والجهل في أن الظن لا يؤثر فيها كتأثيره في المضار. فلذلك جعلنا الكل بابًا واحدًا، وفصلنا بينها وبين المضار للوجه الذي قدمناه.

---

(١) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٢) مطموس بالأصل.

[في بيان حال المضار لحال الجهل والكذب بالنسبة للظن]

فإن قيل: فإني أسأل عن الأصل في ذلك وأقول لماذا فارقت المضرة هذه الأفعال حتى صار الظن فيها مؤثرًا في إخراجها من قبح إلى حسن، ولم يؤثر فيما عداها.

قيل له: إنا إذا دللنا على التفرقة بينهما في الحكم، فقد صحّ ما أردناه، عرفنا العلّة في ذلك أم نعرفها، كما أنا نعلم بالدليل مفارقة الحياة لكون في حاجتها إلى بيّنة مخصوصة وأعراض مخصوصة، عرفنا العلّة في ذلك أم لم نعلمها. وإنما يؤثر فقد العلم بالعلّة في معرفة الحكم متى كان طريق معرفته معرفة العلّة. وأما إذا صح أن يعلم بطريقه وإن فقد العلم بالعلّة، فغير ممتنع أن يعلم الحكم دون العلّة. وإذا صح ذلك فيه، فكما يجوز أن لا تعرف العلّة، فقد يجوز أن لا يصح أن نعلمها بأن لا يكون عليها دليل ولا يؤثر ذلك في التكليف. ولذلك نجد في كتب شيوخنا رحمهم الله التوقف في كثير من المواضع فيما يجري هذا المجرى، وإن لم يقدح ذلك فيما يجب معرفته من الأحكام. وإذا صح ذلك وثبت بالدليل أن عند هذه الظنون المخصوصة يحسن منا تحمل المضار، وعلم أنها المعتبرة في حسنها دون المظنون ودون غيرهما، فيجب القضاء بأنها تحسن عند الظن، كما يجب لمثله القضاء بأنها تحسن عند العلم بالمنافع المخصوصة. ولما ثبت في سائر الأفعال التي قدمنا ذكرها أن الظن لا يؤثر في نقلها من قبح إلى حسن، وجب الحكم بذلك وإن لم تعرف العلّة. على أن قد بيّنّا من قبل ما يجري مجرى العلّة، لأن المضار إذا أثرت فيها المنافع وصارت لأجلها خارجة من أن تكون مضرة حتى صارت كأنها منفعة، فغير منكر أن يقوم الظن مقامها. وليس كذلك حال الجهل والكذب؛ لأن النفع فيهما لا يؤثر، فكيف يؤثر فيهما ظنّ النفع؟ يبيّن ذلك أن للمضار مقدارًا يصح أن تعتبر فيه مقابلة النفع والزيادة فيه؛ ويصح أيضًا أن تعتبر ذلك في الظن باعتبار متعلقه. فصحّ أن يحسن عندهما. وليس كذلك حال الجهل والكذب؛ لأنه ليس هناك مقدار يعتبر فيستحسن عند حصول ما يزيد ويستقبح عند خلافه، فلا تتأتى فيهما الطريقة التي تؤثر معها المنافع في المضار؛ فبأن لا يصح اعتبار الظن في حسنها أولى. وهذا يبين التفرقة بين الأمرين في العلّة،

كما أن ما قدّمناه يبيّن التفرقة بينهما في الحكم. ولهذه الجملة اعتبرنا في الطاعات مقادير الثواب في الأوقات لما لم يصح اعتبارها من غير تضمين بوقت. ولذلك اعتبرنا مثله في الإحباط والتكفير مضمنًا كالمستحق في وقت لما لم تصح المعرفة بالزيادة والنقصان والمقابلة إلا على هذا الوجه.

[في بيان حال الكذب وما يستوجب من الظن]

فإن قال: إن الكذب[١] وإن كان الظن[٢] لا يؤثر فيه من حيث لا يؤثر نفس النفع في حسنه، فقد علمنا أنه يؤثر في حسن الصدق[٣]؛ فيجب أن يحسن لأجل الظن.

قيل له: إنا لا نأبى ذلك؛ بل نقول إنه إذا علمه صدقًا، فكما يحسن من هذا العالم للنفع، فقد يحسن منه لظن النفع، وإنما منعنا من أن يقوم الظن لكونه صدقًا مقام العلم. وأما في الوجه الذي ذكرناه فقد يقوم مقامه.

فإن قال: فقد أقمتم الظن مقام النفع في موضع لا يصح أن تعتبر فيه مقادير النفع، وفي ذلك إبطال ما قدمته.

قيل له: إن النفع قد يؤثر في حسن الفعل على وجهين: أحدهما ما قدّمناه، ولا بدّ من اعتبار المقادير فيه. والثاني أن يؤثر في حسنه، لأنه يخرج به من أن يكون عبثًا. فعلى هذا الوجه قليله ككثيره، فغير واجب اعتبار

---

(١) الكذب: يقول القاضي عبد الجبار: الكذب هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره لا على ما هو به. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الكذب هو الخبر الذي لا يطابق مُخبرَه، أو الذي ليس له مُخْبَر يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

(٢) الظَّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

(٣) الصدق: هو إثبات شيء لشيء هو له، وإبطال شيء عن شيء مما ليس فيه. (إثبات النبوءات ص ٤٠). هو إثبات شيء لما هو موجود له، ونفي شيء عمّا هو ليس بموجود له. (راحة العقل ص ٥١). هو الخبر عن الشيء على ما هو عليه في نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٤).

المقدار. وفي كل واحد من الوجهين يقوم الظن مقام العلم على الوجه الذي بنينا أمره عليه من اعتبار المقدار في الظنون أو فقد اعتبار ذلك.

فإن قال: ما أنكرتم أن الظن لا يؤثر في حسن المضار، وأن أحدنا عند الظن يتحمل المضرة لأنه مدفوع إليها فيختارها وإن لم تكن حسنة.

قيل له: لا فرق بين مَن قال ذلك وبين مَن اعتلّ بمثله من الثنوية بقبح كل مضرة وإن علم فيها نفع أو دفع ضرر. وإذا لم يصح لهم ذلك من حيث علم بالطريقة التي بها يعلم حسن الأفعال أن الضرر يحسن عند النفع ودفع الضرر، فكذلك القول فيما يحسن منه عند الظن.

وبعد، فإن كثيرًا من المضار قد يختاره أحدنا للظن من غير أن يكون مدفوعًا إليه، نحو إتعاب النفس في طلب العلوم والآداب، ونحو التجارات الواقعة من ذوي اليسار، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه.

وبعد، فإن الأمر لو كان كما ذكرتم لم يجب القضاء بقبحه؛ لأنا قد نعلم فيما يدفع إليه ويلجىء إليه أنه قد يحسن، كما قد نعلم في بعضه أنه يقبح. فكيف يصح أن نجعل كون الضرر ملجأ إليه علامة لكونه قبيحًا، بل لو جعل علامة لحسنه، كان أقرب، لأنا قد بيّنّا في باب الإلجاء أنه أوكد من الإيجاب. وإذا لم يصح في الواجب أن يكون قبيحًا، فبأن لا يصح فيما يلجأ إليه لبعض الأسباب أن يكون قبيحًا أولى.

[في بيان استحالة الظن على الخالق تعالىٰ]

فإن قال: لو حسن الفعل للظن لتأتي ذلك في كل قادر وفاعل، فكان يجب أن يصح في أفعاله تعالىٰ أن تحسن لأجل الظن، وفساد ذلك يبطل ما ذكرتم.

قيل له: إذا جاز أن يحسن الضرر لأجل النفع ودفع الضرر ولا يتأتى ذلك فيه تعالىٰ لاستحالة المنافع والمضار عليه، فكذلك القول في الظن، لأنه يستحيل عليه كاستحالتها.

فإن قال: إنه سبحانه وإن لم يحسن أن يفعل لنفع ودفع ضرر كالواحد منا فيما يخصه فإنه يصح أن يفعل ذلك لغيره للوجهين، فقد دخل هذا الوجه في أفعاله، وليس كذلك حال الظن لأنه لا يتأتى فيه ألبتة. قيل له: إذا كان تحمل المضرة يحسن منا لنفع يعود علينا، وللظن، ولم يمتنع حسن ذلك، وإن لم يصح فيه تعالىٰ، فما الذي يمنع من أن يكون سبيل الظن في كل فعل في أنه لا يتأتى في أفعاله تعالىٰ سبيل النفع الراجع إلينا، في أنه لا يصح فيه تعالىٰ. فحمل الظن على هذا النفع قد صح في إسقاط ما سألته، وإن كان فيما يعود على الغير من النفع قد يصح فيه تعالىٰ من حيث كان النفع معلومًا له تعالىٰ، وإن كان يلحق غيره. ومع الظن لا يصح فيه من حيث كان عالمًا لذاته. فحاله في جميع الأفعال كحال أحدنا فيما يعلم من المضار حصول النفع فيه في أنه لا يصح فيه أن يكون للظن حكم؛ لأنه إنما يعتبر متى لم يحصل العلم، فأما إذا حصل فغير معتبر به، بل غير صحيح حصوله لأنه كالمنافي للعلم، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه.

فإن قيل: لو حسن ذلك للظن لحسن وإن لم يعلم الظن.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أنه لا بد من أن يعلم ما له تحسن المضرة وإلا لم يؤمن كونها قبيحة. فكما أن ما يحسن منها للنفع لا بد من كونه معلومًا لفاعل الضرر حتى يوقعه لأجله، فكذلك القول في الظن.

فإن قال: لو حسن لأجل الظن، لوجب أن يحسن أن نفعله بغيرنا كما يحسن أن نفعله لأنفسنا لأجله.

قيل له: الجواب عن ذلك مثل ما قدمناه فيما يحسن لأجل المنافع والمضار إذا كان ذلك الغير ممن يلزمه أمره. وأما إذا كان عاقلًا، فليس يحسن منا أن نحمله الضرر لظننّا أن فيه نفعًا، لأنه لا بد من أن يعتبر فيه حاله كما يعتبر فيه حالنا. وذلك يمنع من أن يحسن لأجل الظن فقط؛ بل لا بد من أن يعلم مقدار النفع الذي يحصل وأنه قد بلغ حدًّا مخصوصًا. وذلك يوجب اعتبار النفع، فلا يجوز أن يقوم الظن مقامه.

فصل في أن هذه المضار إنما تحسُن لأجل الظن وتكون كالجهة في حُسنها

[في بيان أن الظن هو شرط لحسن المضار]

يدلّ على ذلك أن عند علمنا بهذا الظن يحسن ولولاه لم يحسن، كما أن عند علمنا بالمظنون يحسن ولولاه لم يحسن. فكما يجب القضاء بأنه يحسن لأجل النفع ودفع الضرر، فيجب لمثله أن يحكم بحسنه لأجل الظن المتناول لهما. يبيّن ذلك أنه بحسب الظن وما يتناوله يحسن. فمتى كان ظنًّا لنفع أعظم منه حسن، وإن كان بخلافه لم يحسن، كما إذا كان النفع أعظم منه حسن وإلا لم يحسن. فإذا حسن عنده وبحسبه، وكان العلم به على جملة أو تفصيل هو المعتبر، فيجب أن يكون هو الجهة في حسنه دون ما عداه.

فإن قال: فهلا قلتم إنه يحسن للاستحقاق على ما يقوله أهل التناسخ؟

قيل له: لو حَسُن ذلك لوجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنه عند ذلك. وقد علمنا أن هذا الظان للنفع العظيم فيما يتحمله لا يخطر بباله الاستحقاق، ولا يعلمه على جمله أو تفصيل. فكيف يحسن لأجله؟ وإنما تدخل الشُبهة فيما يكون من فعله سبحانه من الآلام على أصحاب التناسخ. وأما فيما يتحمله أحدنا فلا شبهة فيه.

وبعد، فقد بيّنّا أن ما يحسن من الضرر لأنه مستحق من حقّه أن يكون فعلًا لغيره فيه وأن لا يعتبر رضاه في ذلك؛ بل يقبح منه أن يفعله وبرضاه، وذلك يمنع من كونه مستحقًّا.

[فيما بين السرور والظن]

فإن قال: هلا قلتم إنه يحسن لأجل ما يحصل له من السرور[1] عند ظنّه النفع العظيم فيه أو دفع المضرة العظيمة، فيكون حسنًا لأجل النفع الذي هو

---

(١) السّرور: اعتقاد أو ظنّ يتعلق بالمنافع ودفع المضارّ. (المحيط بالتكليف ص ٢١٥). السرور هو انبساط القلب والدم في البدن. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣).

السرور لا لأجل الظن على ما قاله أبو علي رحمه الله وأومأ إليه أبو هاشم في كتاب العوض[١]؟

قيل له: إن السرور ليس بشيء غير الظن للمنافع أو دفع المضار. وقد بيّنت بالدليل ذلك من حاله. فمتى قيل إنه يحسن لأجل السرور، لم يكن مخالفًا لقولنا إنه يحسن لأجل الظن الذي ذكرناه. وإنما ذهب أبو علي رحمه الله هذا المذهب لاعتقاده في السرور أنه جنس مخالف للظن. وإذا صح ما نذهب إليه في هذا الباب فلا وجه للكلام في هذا الفرع. يبين ذلك أن بحسب الظن يحصل له السرور؛ وإذا ظنّ نفعًا عظيمًا يزداد سروره، وإذا ظنّ قليلًا يتناقص سروره. فيجب أن لا يكون السرور غيره. ولذلك متى زال هذا الظن زال السرور وثبت متى ثبت. وهذا يبيّن من حال السؤال أنه مبني على اختلاف عبارة، وإلا فالمعنى واحد على ما بيّنّاه.

وبعد، فلو سلم أن السرور غيره لم يكن بأن يجعل وجهًا لحسنه أولى من الظن، لأن أقل أحوال الظن أن يكون بمنزلته في أن المحتمل للمضرة متى علمه وعلم السرور علم حسنه، ومتى لم يعلمهما لم يعلم حسنه. فإن وجب أن يحسن لأجل السرور، وجب أن يحسن لأجل الظن أيضًا.

[في بيان أن السرور تابع للظن في الوقوع]

فإن قال: إنما حكمت بحسنه لأجل السرور دون الظن وإن كان حالهما ما ذكرته لأنه النفع دون الظن، وقد ثبت عندي أن الضرر يحسن لأجل النفع. قيل له: إنما كان يصح لو ثبت أنه لا يحسن إلا لأجل النفع. فأما ونحن فيه نخالف ونقول قد يحسن لأجل الظن على ما بيّنّاه، فكيف يصح ما ذكرته، وما أنكرت من أن الظن حاله مع السرور كحال النفع مع دفع المضرة إذا اجتمعا في الفعل. فكما يجب أن نحكم بحسنه لأجلهما لتساوي حالهما، فكذلك القول في الظن والسرور لو كانا غيرين. على أن للظن عندنا مزية توجب أن الفعل بأن يحسن له أولى من السرور لو كان جنسًا مخالفًا له.

---

(١) هذا الكتاب مفقود. راجع التعليقة السابقة هنا، ص ٢١٥، هامش رقم (١).

وذلك لأن المحتمل للمضرة عند هذا الظن لا يعلم حسنه إلا إذا علم الظن على جملة أو تفصيل، وقد لا يعلم السرور ولا يخطر بباله ويحسن ذلك عنده. فلو حسن لأجل السرور ما كانت تصح هذه الطريقة. يبيّن ذلك أن ما نفعله من المضار بمن لا يغتمّ ولا يسرّ بحاله قد يحسن لأجل الظن وإن لم يصح أن يحصل لنا فيه السرور. فقد ثبت أن الظن قد ينفرد ويعلم حسن الضرر عنده، ولا ينفرد السرور ألبتة دون الظن ويعلم مع ذلك حسنه. فيجب متى اجتمعا أن يكون الذي لأجله يحسن هو الظن الذي لو انفرد لاقتضى حسنه دون السرور. على أن السرور تابع للظن في الصحة والوقوع، لأن مَن يعتقده جنسًا سواه، فإنه يقول إنه يحتاج إليه أو إلى ما يقوم مقامه، وأنه يحصل بحسنه. فيجب أن يكون الحكم للظن دونه كما ذكرنا من قبل في النفع الذي يتضمن زوال الغمّ أن الضرر يحسن لأجله لا لأجل زوال الغمّ، لأنه تابع للنفع. وأحد ما يعتمد عليه في أصل هذا الكلام ما قدّمناه الآن؛ لأنه قد ثبت أنه يحسن منّا فيمن يظن أنه على ما كان عليه من فسق وكفر أن يذمّه وإن كان ذلك يغمّه، كما يحسن ذلك لو علمناه. فلا يصح أن يثبت في هذا الموضع سرور، لأن أحدنا لا يسر بذم غيره إذا فعله على هذا الوجه. فقد ثبت أن الظن قام مقام العلم في هذا الباب. فيجب في سائر المضار وسائر وجوه حسنها أن يكون الظن يقوم مقامها دون ما عداه.

[في بيان أن تحمل المضار يحسن لأجل الظن لا لأجل السرور]

وقد بيّنّا من قبل أن ظنّه لاستحقاق العقاب في حسن التوبة ووجوبها قد قام مقام العلم وإن لم يحصل دخول السرور في هذا الباب. فيجب في سائر المواضع القضاء بأن الظن هو الذي يقوم مقام وجوه الحسن دون السرور. وما بيّنّاه من أنه لا بد من اعتبار مقدار فيما يناوله الظن، كما لا بد من اعتباره في نفس المنافع ونفس المضار المدفوعة بما يتحمله من الضرر، يبيّن أن لأجله يحسن دون السرور لأن السرور لا يمكن اعتبار قدره بنفسه، بل لا بد من أن يرجع في بابه إلى الظن، وذلك يوجب أنه المعتبر دون السرور. على أنه إذا تحمّل المضرة لدفع ضرر عظيم يخافه، وظنّ أنه يزول به، فقد علمنا أنه

يحسن. وكما يمكن أن يقال إن السرور قد قارنه، فقد يمكن أن يقال إن دفع الغمّ قد قارنه لحصولهما جميعًا. فيجب إذا لم تكن لأحدهما مزية على الآخر أن يكون ماله يحسن هو هذا الظن دونهما.

واعلم أن من حق هذا الظن أن يكون معلومًا للظان حتى يحسن الضرر لأجله؛ لأنه إن فعل لا لهذا الوجه لم يحصل حسنًا. ولا بد من أن يكون واقعًا عن أمارة؛ لأنه إذا لم يكن كذلك كان وجوده كعدمه، ويكون كظن السوداوي في أنه لا حكم له. ولا بد أن يكون متعلقًا بمنفعة توفي على المضرة أو دفع ضرر أعظم منها على ما بيّنّاه من قبل، لأنه يقوم مقام العلم. وإذا وجب عند العلم هذا الاعتبار، فبأن يجب عند الظن أولى.

ولا بد من أن يكون العلم بالمظنون مفقودًا حتى لا يكون واقعًا ولا في حكم الواقع، لأنه متى كان كذلك لم يكن للظن حكم. ولا بد من أن يكون المظنون واصلًا إلى سن يحمل المضرة حتى يكون له هذا الحكم وإلا لم يكن به اعتبار. ولا بد من أن يكون الظن متناولًا لما يتعلق به أو بمن يدبر أمره ممن لا رأي له على ما قدمناه. لأن الظن إذا تعلّق بغير من هذا حاله لم يكن به اعتبار. ولا بد من أن يكون الذي يظنه يزيد ضربًا من الزيادة على ما لو علمه لحسن؛ لأن للعلم بالنفع مزية على الظن بأكثر من مزية العلم بتعجيل المنافع على العلم بتأخيرها. وكما أن الذي يحسن منه لأجل منفعة معجلة لا يعتبر في ذلك النفع الأدون بالقدر المعتبر فيها إذا كانت مؤجلة، فبأن تعتبر في باب الظن الزيادة أولى. وذلك لا يمنع من قيام الظن مقام العلم، كما لا يمنع من قيام العلم بالمؤجل من النفع مقام العلم بالمعجّل منه.

ومتى كان الظن لنفع أقل من الضرر أو مثله، فيجب أن يكون ظلمًا على ما قدّمناه. وأما إذا ظنّ نفعًا أكبر منه بقدر ما يجب أن يعلمه حتى يحسن لأجله، لم يمتنع أن يقبح لأنه عبث على ما تقدم القول فيه. وإنما يخرج عن وجه القبح متى كان حال الظن ما قدّمناه.

فصل في الضرر المستحق: هل يقوم الظنّ فيه مقام العلم أم لا؟

[في إيراد رأي الشيخين حول حسن الظن للاستحقاق]

اعلم أن كلام شيخنا أبي علي رحمه الله يقتضي أنه لا يحسن للظن، وإنما يحسن مع العلم. ويقول إن الواقع منه عند الظن لا يكون مستحقًّا، ويحسن للنفع، لأنه عند ظنّه بأن المذموم يستحق العقوبة والذم على ما كان عليه من قبل، متى ذمّه على شرط ولم يكن له مستحقًّا، فله نفع في هذا الذم لأنه مصلحة، ويكون نفعًا للمذموم، لأنه عذل له وردع عن الإقدام على مثله.

وقد حُكِيَ عنه في الذم[1] إذا لم يصادق موضع الاستحقاق مذهبان: أحدهما أنه ذم في الحقيقة؛ والآخر أنه عذل وتأديب. وعلى الوجهين جميعًا لا يمتنع أن يقول إنه لا يحسن مع الظن. ويقول في ذلك إنه إنما حسن للنفع الحاصل للذام أو المذموم أو لهما جميعًا، سُمِيَ بذلك أم لم يُسم به لأنه لا اعتبار بالتسمية في هذا الباب.

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فقد ذكر في الأبواب[2] والتعداديات[3] أنه قد يحسن عند الظن ويكون مستحقًّا. قاله في السارق إذا قطع بالشهادة وقوي هذا الوجه. وذكر أنه يحتمل أن يكون محنة ولا يكون عقوبة كما يفعل بالتائب. وقد ادّعى رحمه الله حسن ذم مَن علمناه مستحقًّا له إذا غاب عنا ما يجري مجرى الضرورة، وكذلك فيما أساء إلى غيره لأنه يعلم حسن ذمّه وإن جوز منه وقوع الاعتذار أو فعل ما يكفر هذه الإساءة. ولولا أن الأمر كذلك

(١) الذمّ: يقول القاضي عبد الجبار: الذم هو قول يُنبىء عن اتِّضاع حال الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١١ و٦٩٩). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الذم هو كل قول يُنبىء عن اتِّضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦١).

(٢) هذا الكتاب مفقود ولم يصل إلينا. وذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢، وهو كبير وصغير.

(٣) أظنها (البغداديات) أو (التعبديات)، لأن (التعداديات) ليس لها معنى اصطلاحي.

لما حسن في العقل ذمّ أحد لأن العقلاء لا يجوّزون في كل مَن أقدم على كل ما يستحق به العقوبة أنه تعالىٰ غفر له ذلك وإن لم يتبينه. وقد علم أن الذم يتبع العقاب ويسقط بسقوطه. وإذا جوّز في العقاب السقوط، جوّز مثله في الذم. وهذا يوجب أن لا يحسن في العقل ذمّ أحد على الحقيقة. وقد ثبت حسن الذم في العقل، فيجب أن يكون وجه حسنه ظنّ الاستحقاق، لأن العلم بذلك مفقود في العقل على ما بيّنّاه. ولا يمكن أن يقال إن ذلك يحسن لنفع يعود على الذام، وذلك أنه لا يحسن منه الإضرار بغيره لنفع نفسه، وفي الذم إضرار بالمذموم. فلو لم يكن يحسن لكونه مستحقًّا لوجب كونه ظلمًا. وليس له أن يقول إن ذلك يحسن لنفع يحصل للمذموم لأنه إضرار به، والنفع غير معلوم.

[في بيان أن الظن يقوم مقام العلم في حسن الضرر للاستحقاق]

فإن قال: ينتفع بذلك من حيث يرتدع عن فعل أمثال ما ذمّ عليه. قيل له إن ذلك لا يوجب حسن الذم إلا فيمن يستحقه؛ لأنه لو علم ثبوته لما حسن أن يذمّه لهذا الغرض.

وبعد فلو حسن لهذه البغية، لوجب أن يحسن فيمن يعلم من حاله أنه لا يستحق الذم؛ وبطلان ذلك يبين أنه لا بد في حسنه من أن يكون مستحقًّا. فلولا أن الظن فيه يقوم مقام العلم لما حسن من أهل العقول ما ذكرناه.

فإن قال: فيجب أن يحسن المدح لهذا الوجه أيضًا. قيل له: كذلك نقول لأن مَن غاب عنّا من أهل المدح، بل الحاضر الذي يجوز أن يكون باطنه خلاف ظاهره، يحسن من أهل العقول مدحه، ولا وجه له يحسن ذلك إلا الظن.

فإن قال: فيجب أن يحسن الشكر على هذا الوجه أيضًا. قيل له: غير ممتنع ذلك: لأن المنعم بعد إنعامه يجوز أن يحبطه بندم أو غيره، ويحسن ذلك من أهل العقول شكره عند ظنّهم أنه على ما كان عليه.

فإن قال: فيجب أن تحسن منا العبادة مع الظن كما تحسن مع العلم. قيل له إنها لا تحسن إلا مع العلم لعلّة تخصّها لا لأن الظن لا يقوم مقام العلم في

تحمل المضار أو في فعلها بالغير على وجه الاستحقاق. والعلّة في ذلك أنها إنما تحسن لكونها لطفًا إلا مع المعرفة على ما قدمناه من قبل.

فإن قال: إذا كان هذا الضرر يحسن لأنه مستحق وإذا لم يعلمه كذلك، لم يأمن أن يكون غير مستحق فيقبح منه.

قيل له: إذا ظنّه مستحقًّا فقد أمن ذلك كما إذا علمه كذلك فقد أمن هذا الوجه على ما بيّنّاه من أن الظن في حسن المضار للنفع ودفع الضرر يقوم مقام العلم.

واعلم أن أقوى ما يقال في المذهب الثاني أن الضرر إذا حسن لأنه مستحق، فمعلوم من حاله أنه لا ينتقل من حسن إلى قبح بفقد المنافع ودفع المضار. ومتى قبح لأنه غير مستحق، لم ينتقل إلى حسن بالمنافع والمضار، فصار ما له يحسن من الاستحقاق، وله يقبح من فقد ذلك بمنزلة قبح الكذب لأنه كذب وحسن الخبر إذا كان صدقًا واقعًا على وجه مخصوص. وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يكون للظن فيه مدخل، كما لا مدخل له في حسن الكذب. ولا يقوم مقام العلم بأنه صدق. فلو كان في الضرر الذي حسن للاستحقاق ويقبح لفقده أن يقال إن للظن فيه مدخلًا، ليجوزن أن يقال إن له مدخلًا في حسن الكذب والجهل إذا ظنّ فيهما ما لو علمه لحسنا لأجله. ونحن نتقصى الكلام في بقية هذا الباب في الوعيد.

فصل في أنه تعالىٰ يصحّ أن يفعل الآلام

[في بيان أن الله قادر على كل شيء]

قد بيّنّا من قبل أنه سبحانه قادر على كل جنس يجوز أن يقدر عليه، وإذا كانت الآلام مقدورة للقادر منا فيجب كونه تعالىٰ قادرًا عليها. وبيّنّا أن كل ما يصح أن نفعله بسبب يصح منه تعالىٰ أن يفعله على جهة الابتداء أو بالسبب جميعًا. وبيّنّا أن مثل السبب يجب أن يُولد من أي فاعل كان إذا وجد على الوجه الذي يُولد. وإذا كان سبب الألم هو الوهي ـ وهو مقدور للقديم تعالىٰ ـ فيجب كون الآلام مقدورة له. وقد بيّنّا أن العقاب لا يستحق إلا من جهته تعالىٰ، وذلك يوجب كونه قادرًا على الآلام. وبيّنّا من قبل أن الجنس الذي

يكون لذّة قد يكون ألمًا؛ وإذا صح كونه تعالىٰ قادرًا على ما يلتذّ به العبد، فيجب كونه قادرًا على ما يألم به لأن الجنس واحد، ولأن ما يألم به ويلتذّ من اللذة والنفار لا يقدر عليهما إلا الله تعالىٰ. وقد بيّنّا في الكلام على الثنوية بطلان قولهم بأن الألم لا يصح وقوعه ممن تقع منه اللذة وأن اختلافهما يدلّ على اختلاف الفاعلين، وأبطلنا مقالتهم بوجوه كثيرة. وبيّنّا أيضًا بطلان القول بأن الآلام لا تكون إلا قبيحة، وإذا بطل ذلك وجب كونه قادرًا عليها، وإن كان لو ثبت كونها قبيحة لم يقدح ذلك في كونه قادرًا عليها، وإنما كان يجب أن لا يثبت تعالىٰ فاعلًا لها.

فصل في إثباته سبحانه فاعلاً للآلام

[في إقامة الدلالة عقلًا وسمعًا أن الله يفعل الآلام]

قد بيّنّا من قبل أن فيها ما يقع على وجوه يعلم أنه لا يصح أن تكون من فعل من حلت فيه ولا من فعل الأجسام. فيجب فيما هذا حاله من الأمراض والأسقام وغيرهما القطع على أنه فعل له تعالىٰ. وقد بيّنّا أن تعذّر إيقاع الفعل على وجوه مخصوصة كتعذّر إيجاد جنسه في أنه يدلّ في الوجهين جميعًا على أنه تعالىٰ هو الفاعل لذلك، لأنه تعذّر علينا فعل الألوان، وتعذّر علينا تحريك ما بعد عنا، فالحال فيهما يجب أن يكون واحدًا في أن وقوعهما لا يصح أن يكون منّا. وإذا لم يقع من غيرنا فيجب أن يكون الفاعل هو الله تعالىٰ.

وإذا كانت الآلام من فعل العباد لا تقع إلا متولدة عن الاعتماد والوهي، وعلمنا في كثير منها أنها تحدث لا على هذا الوجه، علمنا أنها من فعله تعالىٰ. وهذا سبيل الأمراض والأسقام وسائر ما يحلّ بالعباد من غير قصد أحد من القادرين أو اعتمادهم عليه. وقد ورد السمع بذلك في عدة آي بيّن فيها تعالىٰ أنه يمتحن العباد بذلك.

فصل في أن الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه

[في بيان أن الآلام التي يفعلها الله ليست عبثًا ولا ظلمًا]

قد بيّنّا من قبل أنها متى كانت ظلمًا لم تكن إلا قبيحة. وبيّنّا أنها إذا كانت قبيحة فيجب أن تكون قبيحة من كل فاعل. وأبطلنا قول المجبرة في

تعليقهم القبح بالنهي وتخصيصهم بعض الفاعلين بأنه يقبح منه الفعل دون بعض مع وقوعه منهما على وجه واحد. ودللنا على أنه تعالىٰ لا يفعل القبيح ألبتة، فيجب أن يقطع في الآلام الواقعة من قِبله أنها خارجة عن أن تكون ظلمًا. وقد بيّنّا أنها تقبح إذا كانت عبثًا. فيجب أيضًا نفي ذلك عن الآلام الواقعة من قِبله تعالىٰ. وهذا يوجب القطع في كل ما فعله تعالىٰ منها أو ما يفعله أنه لا يجوز أن تكون بهاتين الصفتين.

فصل في أنه لا يحسُن منه تعالىٰ أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن، وأنه إنما يفعله للنفع أو الاستحقاق

[في بيان أن الظن يستحيل على الله تعالى]

اعلم أن الظن[1] لا يجوز على الله تعالىٰ من حيث كان عالمًا لذاته. فلا معلوم إلّا ويعلمه على كل وجه يصح أن يعلم عليه. وإذا ثبت ذلك استحالت عليه الظنون كما تستحيل على أحدنا فيما يعلمه على وجه مخصوص أن يظنّه على ذلك الوجه أو على خلافه. وهذا معلوم ظاهر قبل أن نتكلم في علّته، لأنه سواء قيل فيه إن الظن يضاد العلم أو إنه في حكم المضاد له في وجوب ما ذكرناه. وإذا صح ذلك لم يجز فيما يفعله تعالىٰ من الآلام أن يقال إنها تحسن منه على الوجه الذي يحسن منا لأجل الظن لنفع أو دفع مضرة أو استحقاق. وهذا الوجه مما لا شبهة فيه. وأما فعله تعالىٰ الآلام لدفع مضرة عن العبد فليس يحسن أيضًا؛ لأن هذا الوجه إنما يحسن متى كان الألم المدفوع لا من فعل الدافع ولا يتمكن من إزالته باختياره، فيدفعه بتحمل المضرة. وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح فيما يفعله تعالىٰ. فيجب أن لا يحسن منه أن يضر بالعبد لأجله، كما لا يحسن من أحدنا أن يضر بنفسه ليدفع ضررًا يمكنه أن يفعله وأن لا يفعله.

فإن قال: إنه تعالىٰ يفعل الضرر لدفع ضرر من قِبل غيره.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣١٢ من هذا الجزء.

قيل له: إنه تعالىٰ قادر في المستقبل على صفة من ذلك الضرر، فلا معنى لأن يفعل من الإضرار به متى فعل هو هذا الضرر، ومتى لم يفعله لا يمتنع من ذلك.

[في بيان أن الله لا يفعل الضرر لدفع ضرر أعظم]

فإن قيل: يحسن منه فعل هذا الضرر لدفع ذلك الضرر.

قيل له: إن ذلك العبد لا يخلو فيما يفعله من الضرر من أن يكون ظالمًا أو عادلًا. فإن كان عادلًا، لم يحسن منعه من ذلك ولا ما يجري مجرى المنع. وإن كان ظالمًا، فليس يخلو من أن يكون مكلفًا أو غير مكلف. فإن كان غير مكلف، فواجب عليه تعالىٰ أن يمنعه من ذلك إذا كان غرضه بالضرر الأول أن لا يقع هذا الضرر، ولا يكون لتقديم هذا الضرر معنى. وإن كان مكلفًا فمنعه من الظلم لا يحسن مع تقديم التكليف. فلا يصح أن يقال إنه تعالىٰ فعل الضرر الأول لكي لا يقع هذا الضرر.

فإن قال: عنيت بذلك أنه متى وقع ذلك من قبله تعالىٰ، لم يختر هذا المكلف القبيح الذي هو الظلم؛ وإذا لم يفعله اختاره، فحسن لهذا الوجه.

قيل له: هذا هو اللُّطف الذي قد بيّنّا أنه يحسن منه تعالىٰ أن يفعله، لأنا قد دللنا على أنه تعالىٰ يمرض زيدًا لمصلحة عمرو كما يمرضه لمصلحة نفسه. وإذا صح ذلك عادت الحال فيه إلى أنه سبحانه فعله لنفع المكلف، لأن عنده يكون أقرب إلى الامتناع من القبيح، وذلك يؤديه إلى الثواب. يبيّن ذلك أنه تعالىٰ لو علم أنه متى أمرض زيدًا بضرر عظيم يترك عمرو الظلم اليسير به أو بغيره، فواجب عليه تعالىٰ أن يفعله، ولو كان إنما يحسن ذلك لدفع المضرة لوجب أن يعتبر فيه أن يكون أعظم منه، وأن يكون الواصل إليه واحدًا. وبطلان ذلك يبين ما قلناه.

فإن قال: إنه سبحانه بفعل الضرر من قبله لولاه كان سيفعله لا محالة.

قيل له: ليس يخلو الضرر الثاني من أن يكون لولا الضرر الأول لكان صلاحًا أو مستحقًّا. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مستحقًّا لولا الضرر

الأول؛ لأنه متى كان كذلك، فلا مدخل لتقدمه في زوال استحقاق هذا الضرر. ولا يجوز أن يكون مصلحة لولا الضرر الأول؛ لأنه متى كان كذلك، وجب أن يفعل الثاني دون الأول لأنه مصلحة بشرط انتفاء الأول كما يجب أن يفعله تعالىٰ. وكذلك يجب أن لا يفعل الأول لكي يتكامل كونه مصلحة.

فإن قال: إن الأول إن وقع كان مصلحة وأغنى عن الثاني؛ وإن لم يقع كان الثاني مصلحة وأغنى عن الأول.

قيل له: فإن كان كذلك فيجب أن يكون تعالىٰ إمّا مخيّرًا فيهما فيفعل ما أراد منهما، وإما أن يجب أن يفعل الثاني لأن تقديم الأول عبث.

وبعد، فمتى كانت الحال ما ذكرته، لم يكن الضرر الأول دفعًا للضرر الثاني. وإنما لا يختار الفاعل الضرر الثاني لبعض العلل التي توجب قبحه لو فعله؛ فلا يصح أن يقال في الأول إنه إنما حسن لدفع الثاني.

فإن قال: ألستم تقولون في المؤمنين إذا أمرضه تعالىٰ أنه يمرضه لنفع، وتقولون في الفاسق والكافر إنه تعالىٰ إذا أمرضهما ـ ومعلوم من حالهما أنهما يموتان على الكفر والفسق ـ أنه يدفع بذلك الضرر عنهما بعض العقاب. فقد حسن منه تعالىٰ أن يفعل الضرر لدفع ضرر كما يحسن منه أن يفعله للنفع.

قيل له: إنا نقول في الجميع إنهم يستحقون عليه عزّ وجلّ العوض[1] والنفع، وإنه تعالىٰ يجوز أن يوصل إلى الكافر العوض معجلًا، لكنه متى أخّره إلى وقت العقاب جعله جزءًا من عقابه ـ لا لأنه في الأصل استحقّ على هذا الوجه ـ لكن لأنه لما أخّر إلى الوقت الذي لا يجوز توفيره، وفّر عليه ما يقوم مقامه. وهذا هو الواجب في كل مَن له حق متى تعذّر إيصال ذلك الحق نفسه وكان له بدل يقوم مقامه، وجب إيصاله إليه. يبيّن صحة ذلك أنه تعالىٰ لو غفر لهذا الكافر وأزال عنه العقاب وصار ذلك الوقت وقت التفضل عليه، فواجب أن يوفّر عليه العوض، وذلك يبيّن أن المانع من توفيره هو ما ذكرناه.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ١١٢ من هذا الجزء.

[في بيان أن الله يفعل الآلام للاستحقاق وللنفع وليس لدفع الضرر]

فإن قيل: فيجب على هذا الوجه أن يقولوا في هذا المرض إنه يستحق به إما العوض وإما إسقاط بعض عقابه.

ومتى قلتم ذلك التزمتم القول بأن الألم يحسن لدفع الضرر.

قيل له: قد بيّنّا ما يدلّ على أن المستحق في الأصل هو العوض، وأن إسقاط العقاب إنما يدخل على طريق النيابة عنه على بعض ذلك. وإذا صح ذلك وعقل السائل ما قلناه صارت مطالبته بعبارة لأن المعنى الذي أردناه قد سلم.

فإن قال: إذا جاز منه تعالىٰ فيما يكلّف من الفعل أن يكلّف بعضه للنفع وبعضه لدفع المضرة، فهلا جاز فيما يفعله من الآلام مثل ذلك؟

قيل له: لسنا نقول فيما كلّف تعالىٰ إنه كلّف إلا للنفع كما نقول في الآلام، فلا مسألة علينا فيه.

فإن قال: ألستم تقولون إنه تعالىٰ قد كلّف العبد التوبة لإسقاط العقاب، وكذلك فقد كلّفه اختيار الكبائر لإزالة عقاب الصغائر، فكيف يصح أن تنكروا ذلك؟

قيل له: أما اختيار الكبائر فإنما كلّفه تعالىٰ العبد تعريضًا للثواب، فمتى فعله وعظم ثوابه زال به عقاب الصغائر على طريق المخاطبة. فلم يثبت زوال العقاب مستحقًّا لذلك، بل المستحقّ به الثواب. ومن حقّه أن يسقط ما يجري مجرى المنافي له إذا زاد عليه، والسؤال في ذلك ساقط. وأما التوبة[١] فإنما حسن منه تعالىٰ أن يكلّفها لكي يخلص لهذا الباب ثواب طاعاته المستقبلة؛ لأنه لولا التوبة ووجوب قبولها لم يكن لينتفع بطاعاته؛ ولا بد منه تعالىٰ إذا كلّف تعريضًا للثواب أن يجعل للمكلّف طريقًا إلى صحة الوصول إليه. فلهذا النفع كلّف التوبة لا لدفع الضرر، لكنه لما كان لا يصل إلى هذا النفع إلا بدفع الضرر تضمن زوال المضرة لكي يخلص هذا النفع. وهذا يوجب أنه تعالىٰ لم يكلف إلا للنفع على ما بيّنّاه. فيجب مثله فيما يفعله من الآلام في حال

---

(١) تقدم التعريف بها في هذا الجزء.

التكليف. على أن ما سأل عنه لا يوجب ما ذكره، وذلك لأن التوبة من فعل العبد، وقد ثبت أنه يلزمه التحرّز من المضرة بما يمكنه من الأفعال. فكما يحسن منه دفع المضار المعجلة بما يتحمله من المضرة، فكذلك المضار المؤجلة يحسن أن يسقطها بالتوبة، وذلك مما لا ننكره في فعل العبد؛ وإنما أنكرناه في فعله تعالىٰ للعلّة التي بيّنّاها. ومما يدلّ على ما ذكرناه أن من حق الضرر المدفوع بضرر معجل أن لا يكون واقعًا، لأن دفع الواقع لا يمكن. وإذا صح ذلك، فلو استحقّ بالضرر الأوّل دفع ضرر ثانٍ، لكان المستحق في ذلك هو أن لا يفعل الضرر الثاني، ولوجب أن يكون الذي يستحق عليه أن لا يفعله هو فاعل الضرر الأول، لأنه به يستحق، فلا يجوز أن يستحق على غيره، كما لا يجوز في العوض أن يستحق إلا على فاعل الألم أو مَن يجري مجراه. وإذا صحّ ذلك فليس يخلو الضرر الثاني من أن يكون مستحقًّا أو غير مستحق، وإن كان غير مستحق لم يجز أن يستحق عليه أن يفعله؛ لأنه سواء فعل الألم الأول أو لم يفعله. والثاني غير مستحق ومن حقّه أن لا يفعله تعالىٰ إذا لم يكن هناك وجه يفعله لأجله سوى ما ذكرناه. وإن كان الضرر الثاني مستحقًّا، فقد علمنا أنه لا يزول بالضرر الأول؛ لأن من حق الضرر المفعول لمستحق الضرر أن لا يزيل العقاب، وإنما يزول بالتوبة على ما بيّنّاه. ومتى قالوا إنه يزول بعض عقابه على طريقة البدل عن العوض الذي لا يصح أن يوفر عليه، فقد أقرّ بأن المستحق بالضرر الأول هو النفع دون زوال المضرة. ومما يدل على ذلك أنه قد ثبت أنه سبحانه يفعل الآلام بغير الملكفين، ومعلوم من حالهم أنهم لا يستحقّون العقاب؛ فلا يجوز أن يكون الوجه في حسن فعله ذلك بهم إلا النفع والعوض. وسائر ما يفعله تعالىٰ من الآلام نفع على هذا الحد، فيجب أن يكون المستحقّ على الجميع لا يختلف.

ومما يبيّن ذلك أن مَن يفعل تعالىٰ به المرض له سبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه.

فلو كان إنما فعل المرض لدفع الضرر الذي هو العقاب لوجب أن يمنعه من إزالة ذلك بالتوبة، لأنه متى لم يمنعه من ذلك، أدّى إلى أن لا يمكنه توفير حقّه عليه.

[في بيان أن التوبة تزيل العقاب وليس فيها حزر]

فإن قال: إنه متى أزاله بالتوبة، فعل تعالىٰ ما يقوم مقام دفع المضار من المنافع كما أنه تعالىٰ فيما يفعله من الآلام للعوض متى كان المستحق معاقبًا فعل ما يقوم مقامه من استيفاء جزء من عقابه.

قيل له: إن الألم الذي يحسن لدفع الضرر من حقّه أن لا يحسن متى لم يندفع ذلك به. فلا يصح ذلك فيه إذا كان الفاعل عالمًا بذلك ولم يكن الوجه في حسنه الظن. وإذا صح ذلك، فكيف يحسن منه تعالىٰ أن يفعل ذلك مع هذا الوجه.

وبعد، فقد ثبت أن الضرر إنما يحسن تحمّله لأجل دفع الضرر متى كان لا سبيل له إلى دفعه إلا بذلك. وقد ثبت أن للعبد طريقًا إلى دفع العقاب بالتوبة؛ فكما لا يحسن من العد دفع ما يخافه من الأمراض بما يتحمله من الضرر إذا كان له سبيل إلى دفعه بغير ذلك، فيجب أن لا يحسن منه تعالىٰ ذلك لهذا الوجه. على أنه تعالىٰ يصحّ منه ويحسن أن يسقط العقاب عن العبد من غير الضرر المتقدم فلا يجوز أن يفعله لأجل ذلك.

[في بيان أن الله يفعل الآلام للنفع والاستحقاق]

فإن قال: يحسن أن يفعله لذلك إذا كان فيه مصلحة كما تقولون في العوض.

قيل له: إنا أجزنا ذلك في العوض لأنه قد ثبت في الشاهد أنه لا يحسن لأجله فقط دون أن ينضاف إليه ما يخرج به من كونه عبثًا كإيصال الأُجرة إلى الأجير لعمل لا نفع فيه ألبتة. وليس كذلك حال الضرر إذا دفع به ضررًا أعظم منه؛ لأنه لا يجوز وحاله هذه أن يقع عبثًا فيطلب فيه وجه سواه. وفي ذلك صحة ما ذكرناه. ومما يدلّ على ما ذكرناه أن من حق ما يستحق بالمضاد وما يجري مجراها أن يكون حقًّا مشارًا إليه، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون نفعًا أو ضررًا أو إبطال نفع مستحق أو ضرر مستحق. ومتى لم يكن كذلك لم يصح دخوله في الاستحقاق. وإذا صح ذلك فكيف يجوز أن يستحق العبد من الله

تعالىٰ بالمضار أن لا يفعل به ضررًا أعظم منه. وذلك لا يتضمن إثبات حق ولا إبطاله.

ومما يدل على ما قلناه أن كل ضرر يفعل بالغير لدفع ضرر أعظم منه فمن حقّه إذا تمكن هو من دفعه بالضرر اليسير أن يكون ملجأ إلى ذلك؛ فلو كان تعالىٰ يفعل بالعبد الضرر على هذا الوجب، لوجب متى علم العبد الوجه الذي فعله تعالىٰ أن يكون ملجأ إلى مثله. وقد علمنا أن العبد لا يصير ملجأ إلى إزالة العقاب ألبتة. فكيف يصح منه تعالىٰ أن يفعل المضرة لهذا الوجه؟

وأما ما يفعله للنفع فالواحد منا يفعله لنفسه على كل وجه من غير إلجاء؛ فغير ممتنع منه تعالىٰ أن يفعله بالعبد على هذه الطريقة.

ومما يبيّن ما قدّمناه أنه تعالىٰ إذا كان لا يستحق العبد من قِبله أن يضرّ به وإن لم يمرضه، كيف يجوز أن يقال إنه يحسن منه أن يمرضه لهذا الوجه؟ وقد علمنا أن وقوعه كعدمه في أن الضرر الثاني غير مستحق في الحالتين. فكيف يجوز فيما هذا حاله أن يعد مستحقًّا على فعل تقدم؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يقال إن العبد مستحق منه تعالىٰ أن لا يفعل القبائح وإن كان المعلوم أنه لا يفعلها. وكل ذلك يبيّن أنه تعالىٰ إنما يفعل الآلام لأحد وجهين: إما لنفع أو لاستحقاق فقط.

فصل في أنه يحسُن منه تعالىٰ فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق

قد بيّنّا من قبل أن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه في أنه يحسن الألم عنده ويخرج لأجله من أن يكون قبيحًا، ودللنا على صحة ذلك بوجوه ذكرناها. وإذا صح ذلك وكان الدليل فيه تعالىٰ إنما دلّ على أنه لا يفعل الألم على وجه يقبح عليه ولا يفعله لدفع الضرر وللظن على ما تقدم، ولم يثبت بالدليل في هذين الوجهين أو أحدهما أنه مما لا يصح عليه، فيجب فيما يفعله من الآلام أن يصح أن يكون فاعلًا لها لكل واحد منهما.

[في أنه تعالىٰ يفعل الآلام للنفع وللاستحقاق معًا]

فإن قال: إذا ثبت أنه لا يفعل الألم إلا لهما، فما أنكرتم من وجوب كونه فاعلًا لهما لمجموعهما لكي يكون الفعل في أكمل باب الحسن، لأن ما حصل فيه من وجوه الحسن أكثر، فيجب أن يكون أكمل في باب الحسن؟ قيل له: إن الدليل إنما أوجب زوال القبح عن فعله وأنه يقع حسنًا. وإذا ثبت أن في كل واحد من هذين الوجهين يحسن كما يحسن بهما، فمن أين أنه يجب فيما يفعله تعالىٰ من الآلام أنه واقع على كل واحد من الوجهين؟

فإن قال: أنتم تقولون في فعله تعالىٰ إنه يجب أن يقع على كل وجه يحسن لأجله، وإلا أوجب ذلك أن يكون في حكم العبث لو وقع على وجه دون وجه، كما تقولون بمثله في خلقه تعلىٰ ما يمكن أن يستدلّ به وينتفع به.

قيل له: إنما نقول ذلك في كل فعل يختصّ بوجهين يجريان فيه مجرى تغاير الفعلين. فنقول: لو فعله تعالىٰ على أحدهما لكان في حكم العبث من حيث وقع على وجه آخر قد كان يصح منه سبحانه أن يفعله لأجله. وذلك لا يستقيم إلا فيما يمكن ذلك فيه دون ما يتعذر. ألا ترى أنا نقول إنه تعالىٰ فيما يخلقه في الدنيا أنه يجب أن يكون فاعلًا له لوجه الانتفاع والاعتبار، ولا نقول ذلك فيما يفعله تعالىٰ في الجنة، لأن مع زوال التكليف لا يصح الاعتبار؟

وإذا ثبت ذلك وكان الألم الواقع بالحيّ منا قد يجوز أن يتعذّر فيه وجه الاستحقاق بأن لا يكون قد تقدم منه ما أوجب ذلك، فيجب أن يحسن منه تعالىٰ فعله للنفع. وقد يصح أيضًا فيما يفعله من الألم بالمعاقب أن لا يصح فيه طريقة النفع، فيحسن منه تعالىٰ لأجل العقوبة فقط. هذا لو لم يتناف الوجهان. فكيف وهما في حكم المتنافيين؟ لأن المستحق من حقّه أن يقع على خلاف الوجه الذي يقع عليه ما يفعل للمنفعة لوجوه ترجع إلى المفعول به أو إلى الفاعل، أو إلى إثبات التكليف أو عدمه على ما نبيّنه.

وإذا ثبت ذلك بطل القول بأنه سبحانه يفعل الألم لكل واحد من هذين الوجهين.

وليس لأحد أن يقول: ألستم في الحدود المفعولة بالمضرة [تقولون] إنه يفعل للوجهين ولولا ذلك لما حسن منه تعالىٰ تقديمهما في حال التكليف. وذلك لأنا في هذه الحدود إنها مستحقة، وأن المفعول به ذلك لا يستحق نفعًا، وإنما يكون صلاحًا له في أمور دنياه، أو صلاحًا لغيره من غير أن يكون مفعولًا لنفعه. والذي ذكرناه أنه في حكم المباح أن يكون الألم مفعولًا به لاستحقاق يرجع إليه، ولنفع يعود عليه. وأما إذا كان النفع على غيره يعود فمما لم نكره.

[في بيان الرد على شبه أصحاب التناسخ][1]

فإن قيل: أفيصح من جة العقل أن تعلموا أن الألم الواقع من جهته تعالىٰ في دار الدنيا يحسن للنفع من دون أن تبينوا أنه لم يفعله تعالىٰ على وجه الاستحقاق؟ أولا يتم ذلك إلا بأن تنفوا كونه مستحقًّا؟ فإن قلتم إن ذلك يتم، مع قولكم إن كل وحد من هذين الوجهين كصاحبه في أن الألم يحسن لأجله الظلم، وذلك لأنكم لستم بأن تقولوا إنه حسن للنفع بأولى من أن نقول إنه إنما حسن للاستحقاق.

وإن قلتم إن ذلك لا يتم، فكيف السبيل لكم إلى القطع في هذه الآلام الواقعة في حال التكليف أنه فعلها تعالىٰ للعوض، وأنها للنفع حسنت دون أن تحسن للاستحقاق على ما ذهب إليه أهل التناسخ؟

قيل له: إنه لا مزية لأحد الوجهين على الآخر إلا من جهة الدليل. فمتى علمنا أنه واقع للاستحقاق ثبت أنه للنفع، ومتى صحّ بالدليل أنه مفعول للنفع، بطل القول أنه واقع على جهة الاستحقاق. ونحن ندلّ على أن هذه الآلام مستحقّة. فثبت عند ذلك ما نقوله من أنه تعالىٰ يفعلها للنفع. وإنما غلط هؤلاء القوم من حيث اعتقدوا أن الآلام لا تحسن إلا للاستحقاق فقط، فطالبوا في

---

(١) هم الذين يعتقدون أن الروح عند انفصالها عن الجسد، تُنسَخ في بدن آخر. ومن فِرَقهم: الخرمية، والمزدكية، والمحمرة، وغيرها. (التنبيه والرد ص ٢٧، ٢٨؛ المِلَل والنِّحَل ١/ ٢٨٨؛ خلاصة الأديان ص ٣٠؛ دائرة المعارف الإسلامية ٥/ ٤٨٦، ٤٨٧).

هذه الآلام الواقعة من قبله تعالىٰ وجهًا تحسن لأجله لأنه تعالىٰ لا يفعل القبيح عندهم، فألجأهم ذلك إلى القول بأن كل ألم يستحق العقوبة؛ ورأوا أن في المؤلمين من ليس بصفة المكلف، فاعتقدوا لذلك أن المعصية قد وقعت منه وهو بخلاف هذه الصورة ثم نسخ إلى هذه الصورة، فقالوا بالتناسخ[1] لأجل ذلك، وأدتهم هذه المقالة إلى أن المكلف الحيّ ليس هو الشخص، لكنه معنى فيه ينتقل في الأشخاص والهياكل، فأخطئوا فيما يتصل بالحيّ وبالإنسان وحقيقتهما، ودعاهم ذلك إلى القول بأن الملاذ للاستحقاق تحسن كالآلام. فأدّاهم ذلك إلى القول بأن الثواب والعقاب يحصلان في دار الدنيا، ونفوا لأجل ذلك المعاد والآخرة لمفارقتهما لدار الدنيا. وجوّزوا أن يكون الإنسان مستحقًّا للثواب والعقاب في حال واحدة بهذا الوجه. ودعاهم ذلك إلى القول بأن التكليف الشاقّ عقوبة كالآلام، فقالوا عند ذلك إنه تعالىٰ يكلّف في الابتداء ما لا يشق، ثم عند المعصية يكلّف الشاق. ودعاهم إلى القول بالإباحة، لأنهم ومَن ينتسب إليهم من الحرمية يقولون بأن العبد إذا صار مطيعًا مخلصًا فإنه لا تكليف عليه؛ لأن مَن هذا حاله لا يحسن من القديم تعالىٰ أن يكلّفه الشاق. وإن فعل عبادة عند ذلك فإنه على طريق الشكر، لا لأنه واجب. وهذا هو القول بالإباحة. ودعاهم هذا القول إلى أن الصور الحسنة ثواب والقبيحة عقاب، فقالوا لأجل ذلك إن المعاقب ينتقل في صورة قبيحة تنفر النفس عنها، وأن المثاب بخلاف ذلك؛ وإن كان منهم مَن لا يقول في الصور الحسنة مثل قولهم في الصور القبيحة. ودعاهم ذلك إلى أن قالوا إنه تعالىٰ في الابتداء خلق الصور لا قبيحة ولا حسنة. ودعا بعضهم إلى القول بأن الصور القبيحة ليست من جهته تعالىٰ، وأن العبد يفعل ذلك. ودعتهم هذه المقالة إلى أن البهائم والطيور في أنهما مكلفين في حكم العقلاء منا، وأنه تعالىٰ يبعث إلى كل جنس منهم رسولًا منهم. ودعا كثيرًا منهم هذا القول إلى أن النظر والمعارف لا يدخلان تحت التكليف، وقالوا بالضرورة. وقد كانت هذه المقالة منتشرة في

---

(١) انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٢٢٢).

قوم من المخلدة، وكانوا يقولون في النفس والروح وقدم العالم وبنقلها ونفي الصانع ما يجوز أن يستمر معه هذا القول. ثم قال به قوم ممن يتسمى بالسع وارتكبوا هذه الأقاويل وغيرها مما لم نذكره. وإذا ثبت بطلان المذهب الأول بطل سائر ما فرعوه عليه. ونحن نبيّن ذلك الآن بعد أن ندلّ على أن غير المكلف قد يتألّم.

فصل في أن غير المكلف قد تلحقه الآلام كالمكلف وما يتصل بذلك من الرّدّ على البكرية

[في إثبات أن الآلام تقع على غير المكلف]

اعلم أنه لا وجه لأن يتكلم في الآلام الواقعة بالطفل والبهيمة هل هي مستحقة أم لا، ونحن لم ندل على ثبوتها وحصولها. والذي يدلّ على ذلك أن كل واحد منا يعلم أنه قبل حال البلوغ وكمال العقل كان يألم بالوجوه التي يألم بمثلها العاقل البالغ كما يعلم ذلك في حال بلوغه. فيجب تكذيب مَن ادّعى خلاف ذلك في الطفل، كما يجب تكذب مَن ادّعى في العاقل. وذلك مما يعلم باضطرار.

فإن قال: فكيف يصح أن يجعل ذلك مذهبًا يتكلم فيه وعليه؟

قيل له: يجوز أن يكون القوم قد اعتقدوا أن الطفل يألم بآلام واقعة فيه، لا من قبل الله تعالىٰ، لأنهم إنما منعوا فيما يفعله تعالىٰ أن يكون إلا لوجه الاستحقاق، أو يقولون إن الطفل لا يألم متى فقد كل التمييز، وأما إذا عرف وقارب حال العقل فإنه يألم ويثبتونه مكلفًا في تلك الحال.

وإن اعتقدوا ذلك، صح؛ لأن العلم به من جهة الاستدلال. وإن اعتقدوا نفي الألم عن الطفل أصلًا في سائر حالاته، فذلك معلوم باضطرار. ولسنا نصدق على قوم من العقلاء أنهم يعتقدون خلافه، كما لا نصدق عليهم اعتقاد خلاف المشاهدات. وقد بيّنّا أن هذا المذهب يجب أن لا ينضاف إلى أحد إلا إذا صح اعتقاده، وإلا فيجب أن يتناول على الوجه الذي يصح اعتقاد المخالف عليه ويخطىء في العبارة على ما قيل من قبل.

[في بيان أن غير العاقل كالعاقل في صحة الآلام عليه]

وقد بيّنّا في مواضع من هذا الكتاب أن الألم إنما يجوز على الحي منا لكونه حيًّا نافر الطبع عن المدرك، لا لكونه عاقلًا. وبيّنّا أن الألم نفسه لا يحتاج إلى كمال العقل ولا النفور. وكذلك القول في الشهوة واللذة؛ إذا صح ذلك فيجب القضاء بأن غير العاقل كالعاقل في صحة الآلام عليه. وإذا ثبت ذلك لم يمكن القطع على أن الطفل لا يألم. وبعد، فإن لإدراك ما يألم به الحي أمارات يعلم بها مَن تحرز وتوق وتعمل لأسبابها. وقد علمنا أن ذلك قائم في الصبي كقيامه في العاقل، لأنه يفرق من أسباب الآلام ويتحرر منها كالحجامة ومسّ النار وتناول المرارات إلى غير ذلك. وكما يجب من حيث علمنا في السوفسطائية(١) أن تصرفهم في المدركات على حد تصرف العالم أنهم عارفون بها، فكذلك أن يحكم في الصبي على ما ذكرناه أنه كالبالغ في أن الآلام تلحقه؛ ولذلك يفزع العقلاء إلى تأديبهم بالضرب وغيره، وإلى زجر البهائم وسوقها بالضرب. ولولا أن الآلام تلحقها لما صح ذلك. على أنه لا فرق بين مَن قال في الطفل إنه لا يألم كالبالغ وبين مَن قال إنه لا يلتذّ و[أنه] يفارق البالغ. فلما بطل ذلك في الملاذ، فكذلك في الآلام. يبيّن صحة ذلك أن كونه ملتذًّا يقتضي فيما يشتهيه الشهوة الشديدة. فمتى فقدها [يقتضي] أنه في حكم الألم. فلو لم تلحقه الآلام لم يصح ذلك منه.

وبعد، فقد عرفنا أن الطفل قد يلحقه الجوع والعطش وهما يتضمنان ألمًا ومشقة، وإذا جاز ذلك عليه جاز عليه سائر الآلام.

[في الدلالة على أن الآلام تلحق غير المكلف]

وبعد، فيجب على موضوع قولهم إن كانت لا تصح عليه أن لا يكون أحدنا يضرُّ به، وإنزال الآلام به بالأسباب التي تفعل ظلمًا، وأن يكون ضربه كمسّ جسده على وجه لا يؤلم. وبطلان ذلك يبين فساد قولهم.

---

(١) فرقة من المشتغلين بالحكمة وتدريسها، تقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣، ٤٢٤، ٦٩٩).

وبعد، فإن العقلاء كما يدبر بعضهم بعضًا عند الأمراض والأسقام بالأدوية وضروب المعالجات، فكذلك يدبرون الطفل بمثله. فلولا أن الألم يلحقه لم يكن ليحسن دفع ذلك عنه بالمضار المنزلة به. على أن العاقل قد يجوز أن يجعله الله تعالىٰ على صفة لا يكون مكلفًا معها: إما لإلجاء[١]، أو لأنه يغنيه بالحسن عن القبيح على ما قدمنا ذكره. فيجب على مذهبهم فيمن هذا حاله أن لا يصح أن يألم. ومتى قالوا ذلك بطلت تفرقتهم بين العاقل وغيره، ولزمهم أن يعلقوا صحة الألم بالتكليف، وهذا يوجب عليهم في الآخرة إذا زال التكليف أن لا يصح الألم على أهل النار.

وبعد، فإن التكليف من الله تعالىٰ إنما هو تعريف ونصب أدلّة وأمر وإرادة، وكل ذلك لا مدخل له فيما معه يصح في المكلف أن يلتذ ويألم. فكيف يمكن أن يقال إن صحة الألم مقصورة على المكلف، وأنه يستحيل في غيره؟

وإنما نقول فيه تعالى إن الآلام لا تصح عليه ـ لا من حيث لا يكون مكلفًا ـ لكن لاستحالة النفور عليه ولاستحالة التفريق والزيادة والنقصان فيه. وليس كذلك حال الطفل، لأنه في هذه الوجوه أجمع بمنزل العاقل، فيجب أن يكون كهو في صحة الألم عليه.

[في بيان أن الطفل الذي يموت على طفولته يألم مثل العاقل]

فإن قالوا: إنا نقول في الطفل الذي يموت على طفولته أنه لا يألم، لأن طريقة العقوبة لا تصح فيه؛ وأما إذا بلغ وكمل عقله فإنه قد يجوز أن يألم، ويحسن منه تعالىٰ أن يؤلمه للاستحقاق، ويتبين من نفسه أنه كان يألم في تلك الحال، فلا دليل لكم علينا فيما قدمتم ذكره.

قيل لهم: إنا تكلمنا على أنكم تقولون في سائر الأطفال مقالة واحدة في باب الألم، وأبطلنا قولكم فيما يجده كل واحد منا من نفسه إذا بلغ، وبيّنّا أن قولكم في أنه مكابرة كقول مَن يقول في البالغ إنه لا يألم. وأما إذا وافقتم في

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٢٠ من هذا الجزء.

هذا الباب، وقصرتم الخلاف على الطفل الذي يخترم، فدليلنا عليكم سائر ما قدمناه. على أن الذي ذكرتم واضح الفساد، لأن الطفل الذي لا يبلغ لا يحسن أن يعاقب، لأنه إن بلغ وآمن، لم يحسن ذلك فيه، وكذلك إن كفر. وإنما يحسن أن يعاقب بعد كفره.

فإن قال: يحسن عندنا أن يعاقبه تعالىٰ، لأن المعلوم أنه إذا بلغ يكفر.

قيل له: فقد كان يجب فيمن إذا بلغ يؤمن أن لا تلحقه الآلام؛ وقد علمنا أن الحال في الجميع واحدة. على أن العقاب لا يستحق من حيث يعلم من حال المعاقب أنه يعصى لو بلغ، وإنما يحسن إذا وقع منه ما يستحق به. وسنبيّن فساد هذه الطريقة عند الكلام في تعذيب أطفال المشركين؛ وذلك يفسد ما أوردته.

[في بيان أن بعض الآلام التي تلحق غير المكَلَّف هي من فعل الله]

فإن قال: إن الذي يلحق الطفل من الألم يكون من فعل العباد لا من فعله تعالىٰ.

قيل له: إنا قد علمنا أنه يلحقه من الأمراض والأسقام مثل ما يلحق البالغ، وعلى الوجه الذي يلحقه. فكما يجب في البالغ أن يكون من فعل الله تعالىٰ فيه لوقوعه على وجه مخصوص لا يقع عليه من فعل العباد، فكذلك حال الطفل. على أن القوم في هذا المذهب لا يخلون من وجهين: إما أن يمنعوا في كل الآلام أن تقع منه تعالىٰ إلا على وجه الاستحقاق، فالكلام عليهم كالكلام على أصحاب التناسخ فيما يذكر من بعد. وإن قالوا إن الطفل لا يألم للنفع من حيث لا يصح فيه الاستحقاق، أو لانتفاء التكليف، ويجوز في البالغ أن يألم للنفع، بيّنّا لهم أن الوجه الذي لأجله يحسن منه تعالىٰ إيلام البالغ للنفع، يوجب حسن إيلام الطفل لمثله، لأنه إذا كان يستحق عليه العوض، فتكون به مصلحة لبعض الملكفين، فقد وجد على الوجه الذي يحسن عليه ما يفعله تعالىٰ بالبالغين. وهذا كافٍ في هذا الباب. وسنبيّن بطلان قولهم في الطبع والاتفاق وغيرهما فيما بعد.

فصل في أنه يصحّ منه تعالىٰ الألم للنفع وما يتصل بذلك من إثبات العِوض

قد بيّنّا من قبل أن الألم قد يحسن للنفع كما يحسن للاستحقاق، وإن كان الوجهان يصح في القديم تعالىٰ. وذلك يبطل قطعهم على أنه تعالى إنما يفعل ذلك على وجه الاستحقاق.

[في بيان أن الآلام قد تحسن للنفع كما تحسن للاستحقاق]

فإن قيل: ومن أين أنه يصح منه تعالىٰ أن يفعل الآلام للنفع ليستقيم ما ذكرتم وما أنكرتم أن ذلك لا يصح فيه تعالىٰ، وأنه من فعله للنفع كان عابثًا. وقد بيّنت أنه يصح منه تعالىٰ أن يفعله للاستحقاق، وقد اتفقتم معنا في ذلك.

قيل له: إنه تعالىٰ يصح أن يفعل المرض بالعبد ويتضمن العوض له، فيكون مريدًا لفعله على هذا الوجه. وإذا صح ذلك فيه تعالىٰ، حلّ ما يفعله محل ما نفعله بغيرنا من إتعاب النفس في طلب العلوم وغير ذلك مما يحسن الفعل لأجله.

فإن قال: وكيف يجوز أن يفعل تعالىٰ الآلام وتكون سببًا في استحقاق العوض عليه، فيكون العوض مستحقًّا عليه بفعله؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يكلف ويفعل الإيمان والطاعة فيستحق عليه الثواب.

قيل له: إن من حق العوض أن يستحق على مَن يفعل الألم أو ما يجري مجراه ـ أو يكون في حكم الفاعل له ـ كما تستحق في الشاهد القيمة على مَن أتلف الثوب أو صار في حكم المتلف له. وليس كذلك حال الثواب، لأنه يستحق على الحد الذي يستحق المدح والتعظيم والشكر. وقد علمنا في ذلك أجمع أنها لا تستحق إلا بأمور يفعل بها المستحق على وجوه مخصوصة. فكذلك القول في الثواب.

فإن قال: إنما يصح أن يستحق صاحب الثوب القيمة على مَن أتلفه لأنه قد تعدّى من قبل فلزمه بدله؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالىٰ من

الأمراض، لأنه يفعله على وجه يحسن لأجل الاستحقاق العوض، وهذا هو الذي تنكره.

قيل له: قد حصل في الشاهد مثل ذلك. ألا ترى أن أحدنا يلزم ولده التعلّم لكي ينتفع ويحسن ذلك متى أريد هذا الوجه. وكذلك فقد يلزِم الأجير بالعمل بأجرة معلومة ويحسن ذلك منه لأجل هذا العوض، ويكون إلزامه بمنزلة أن يفعله فيه. وقد يحسن من الواحد منا في نفسه تناول الأدوية لمنافع، وفيمن يدبر أمره. وقد يحسن مِن تكلف التجارات للأرباح المعلومة أو المظنونة. وإنما مثلنا في الجواب بإتلاف ثوب لنبيّن مفارقة طريقة العوض لطريقة الثواب والعقاب. وذلك يتم فيه، سواء كان ذلك الإتلاف حسنًا أو قبيحًا، لأنه يعلم به في الحالتين أنه لا يتنافى في أن يكون العوض عليه لأجل فعله؛ فسواء كان ذلك الفعل حسنًا أو قبيحًا فالمقصد صحيح.

[في بيان حسن الآلام من الله لأجل العوض]

فإن قال: إن الشاهد لا يحسن تحمل الألم للنفع إلا إذا تعذّر الوصول إليه إلا بهذا الألم.

قلنا: إذا أمكن هذا فيه فالألم قبيح. ألا ترى أن أحدنا في سائر ما يتحمله من المشقّة والتعب للمنافع لو علم أنه يصل إليها من دون ذلك لقبح منه تحملها؟ كذلك فيما يعرض به ولده من التأديب وغيره، إنما يحسن لأن الوصول إلى ذلك لا يصح إلا به. وأما لو صحّ فيه ذلك من دون ما يحمله من التعب لقبح ذلك. ولذلك يقبح من الواحد منا أن يحمل ولده التعب العظيم لنيل العلم إذا علم أنه يصل إليه بتعب يسير ولذلك يقبح من أحدنا وقد حضر الطعام أن يتعب ولده لكي ينال ذلك الطعام، لعلمه بأنه يتمكن من نيله دون التعب. وإذا كان تعالىٰ قادرًا على إيصال المنافع التي يقولون إنها أعواض إلى هذا العبد من غير أن يؤلمه، فيجب أن لا يحسن الألم لأجله، ويصير فعله لهذا النفع بمنزلة أن يفعله لا للنفع في أنه يكون ظلمًا.

قيل له: قد يحسن من أحدنا أن يلزم الأجير العمل الشاق لأجرة معلومة، وإن كان قادرًا على أن يوصلها إليه ابتداء، ولم يمنع ذلك من حسن إلزامه

العمل لأجله. فكذلك لا يمتنع أن يحسن منه تعالىٰ الآلام لأجل العوض وإن حسن منه أن يبتدىء به.

[في بيان أن ما يفعله تعالىٰ من الآلام للعوض ليس ظلمًا بل مصلحة]

فإن قال: إنما حسن منكم ذلك في الأجير لأنكم تنتفعون بعمله وإلا كان عبثًا، أليس كذلك حال ما يفعله من الآلام لأنه لا يقع فيه سوى العوض، فيجب أن يقبح لأجله؟

قيل له: إن ما يفعله تعالىٰ من الآلام للعوض يخرج من أن يكون ظلمًا ويحسن فيما يرجع إلى المؤلم؛ ولكونه مصلحة ولطفًا في التكليف يحسن ويخرج به من كونه عبثًا، فصار بمنزلة أن نستأجر الأجير على عمل فيه منفعة لغيرنا في أنه يحسن لأجل الأجرة، ولأجل ذلك النفع لخروجه بالوجهين من أن يكون عبثًا وظلمًا.

[في إثبات أن الله تعالىٰ يفعل الآلام لأنها مصلحة]

واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله عند السؤال الذي أوردناه أجاب بأن ما يفعله تعالىٰ من الأعواض بالمؤلم لا يحسن أن يبتدىء به، وأجراها مجرى الثواب. وقال إذا حسن منه تعالىٰ أن يكلف لأجل الثواب من حيث لا يحسن الابتداء به، فكذلك يحسن منه تعالىٰ أن يؤلم لأجل العوض لعلّة العلّة. وربما مرّ في كلامه ما يدلّ على أنه يحسن منه تعالىٰ أن يبتدىء بمثل العوض، لكنه لما كان المعلوم من حاله أنه لا يبتدىء به إلا مع الألم حسن الألم لأجله. وربما مرّ في كلامه أنه يحسن لأمر يرجع إلى أن يكون مستحقًّا، ولو ابتدأ بالعوض كان يكون تفضلًا، وللاستحقاق مزية لا يمتنع أن يحسن لأجلها ما لولاه لما حسن.

والذي يسلكه شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك هو ما قدّمناه من أنه تعالىٰ يفعل الآلام للعوض والاعتبار جميعًا، فيخرج بمجموعهما من أن يكون قبيحًا لانتفاء كونه ظلمًا وعبثًا. وقد حُكِيَ ذلك عن أبي علي رحمه الله وإن لم أجده في شيء من كتبه. وإنما يذكر في كتبه أن الآلام يجوز أن تكون مصلحة. وأما أن يوجب ذلك على الوجه الذي قلناه، فغير موجود في شيء من كتبه.

واعلم أن الصحيح في هذا الباب هو ما قد ذكرناه في غير موضع من أنه تعالىٰ يفعل الآلام لكونها مصلحة لا لأجل العوض، وإن كان لا بد من أن يتضمن عليها؛ وذلك لأن هذه الآلام واجب على الله تعالىٰ أن يفعلها لشيء يرجع إلى التكليف كما يجب عليه تعالىٰ أن يفعل الإقدار والتمكين. فكما يفعل ذلك لما له وجب، فكذلك القول في الآلام. لكن الدلالة قد دلّت على أن من حق الواجب أن يكون حسنًا، لأنه يتنافى أن يكون واجبًا قبيحًا من حيث يقتضي استحقاق الذم بفعله. وإذا صح ذلك، وجب من هذا الوجه أن يتضمن استحقاق الذم بفعله، واستحقاق المدح بفعله العوض لأنه بذلك يخرج من كونه ظلمًا وينتفي عنه وجه القبح. ولو صح انتفاء وجه القبح عنه من دون تضمن العوض لم يجب عليه تعالىٰ أن يتضمن [فعله] العوض، بل كان يفعله من حيث كان لطفًا منه.

[في بيان وجوب أن يفعل تعالىٰ الآلام للاعتبار واللُّطف لأنهما وجه وجوبها]

فإن قال: وما الفرق بين أن يقال إنه تعالىٰ يفعله لأجل العوض إذا كان لطفًا، وبين أن يقال يفعله لكونه اعتبارًا ولطفًا بشرط أن يتضمن العوض؛ أو ليس كل واحد لا بد منه ليحسن، وأي مزية لأحدهما على الآخر، فلم [كان] القول بأنه تعالىٰ يفعله للاعتبار أولى؟

قيل له: لأن من حق الواجب أن يفعله من وجب عليه لماله وجب. ومتى فعله لا لهذا الوجه لم يحسن. ألا ترى أن أحدنا في العقليات متى فعل الواجب لا لماله وجب لم يحسن منه أن يفعله عليه إذا كان الوجه الذي عليه وجب معتبرًا فيما له يفعله فاعله. وإذا صح ذلك فواجب أن يقال إنه تعالى يفعل الآلام للاعتبار واللُّطف لأنه الوجه الذي له تجب، وإن كان لا بد من أن يوقعها على وجه تنتفي وجوه القبح عنه. وأما إذا لم ينتفِ ذلك إلا يتضمن العوض، وجب أن يتضمنه [فعله] تعالىٰ. يبيّن ذلك أنه لو لم يتضمن العوض وفعله للاعتبار، لكان فاعلًا لما يجب في حق التكليف، وإن كان يقبح لذلك لدخوله في كونه ظلمًا. ولو فعله لأجل العوض فقط لكان غير فاعل لما يجب في حق التكليف، ويكون ما يفعله قبيحًا. فقد صحّت المزية لأحد الوجهين

على الآخر، وصار وجه الوجوب كأنه غير منفصل من وجه الحسن. فلا بد منهما جميعًا لكي يتكامل وجه الوجوب.

[في إثبات أن الآلام الصادرة عن الله هي لطف]

فإن قال: إذا كان إنما يجب أن يحكموا في الآلام بأنها اعتبار من حيث لو فعلها تعالىٰ للعوض لكانت عبثًا، فيجب إذا كان المعلوم أن غير المؤلم يسرّ بها في دار الدنيا أن تحسن لأجل ذلك؛ وفي ذلك بطلان القول بأنها لطف واعتبار.

قيل له: إن ذلك السرور ليس له تعلّق بالآلام، وإنما يقع ممن يقع منه على جهة الابتداء، فلا يحسن الألم لأجله، وليس كذلك حاله في كونه لطفًا لأن له تعلّقًا بما يختار عنده من الطاعة لأمر يرجع إلى الدواعي[1]. وإذا صح ذلك فلتعلقه به ما يجوِّز أن يؤثر فيه، لأن ذلك النفع يكون واقعًا به. وليس كذلك حال السرور الذي ذكرته، لأنه إذا لم يتعلّق به لا يكون واقعًا لأجله؛ فكيف يحسن ذلك؟

وبعد، فإنه يقبح أن يسر بذلك إذا كان وقوعه على وجه يقبح، كما يقبح منا أن نسر لظلم يحل بالعدوّ. فكيف يقال إنه يحسن لأجله أو يخرج به من كونه عبثًا. فصح أن الذي يخرج [به] من كونه عبثًا هو كونه لطفًا. والذي يخرج به من كونه ظلمًا تضمن العوض. لكن لأحد الوجهين مزية، وهي أنه يخرج به من كونه قبيحًا ويدخل لأجله في أن يكون واجبًا دون الوجه الآخر. فلذلك قلنا إن تعالىٰ يفعل ذلك لمكان اللُّطف وتضمن العوض عليه.

واعلم أن العوض يحسن الابتداء به وبمثله لأنه لا يتبيّن من النافع المتفضل بها لا قدر ولا صفة. فكما يحسن التفضل بسائر ما يتفضل به، فكذلك القول في العوض يبيّن صحة ما ذكرناه أن في الشاهد لا قدر يستحق من

(١) الدَّاعي: يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصِّل الكلام عن الدَّاعي في هذه الموسوعة.

الأبدال والأعواض إلا ويحسن من أحدنا أن يتفضل بمثله وبما هو أكثر منه وإن قبح منه أن يبتدىء بالمدح والتعظيم والشكر. فلو كان العوض[(١)] كالثواب[(٢)] في الوجه الذي حكيناه عن أبي علي رحمه الله، لم يصح فيه ما ذكرناه. وإنما قلنا في الثواب أن التفضل به لا يحسن لأمرين: أحدهما يرجع إلى قدره، وهو أن من حقّه أن يكون أزيد مما يحسن التفضل به. والثاني يرجع إلى صفته، وهو وقوعه على طريق التعظيم والتبجيل. ففارق ما يحسن التفضل به من هذا الوجه. وليس كذلك حال الأعواض فكيف يقال إنه يحسن منه تعالىٰ أن يفعل الآلام لأجلها فقط، كما يحسن منه التكليف لأجل الثواب؟

[في بيان أنه تعالىٰ لا يفعل الآلام للعوض]

فإن قال: إني أقول في العوض المستحق في الآلام إنه لا بد من أن يكون واقعًا على طريق التعظيم والتبجيل فهو كالثواب عندي.

قيل له: إن الثواب إنما وجب ذلك فيه لأن من حقّه أن يستحق على الطاعة على الوجه الذي يستحق عليه المدح والتعظيم. وذلك لا يتأتى في الألم لأنه لا يستحق به المدح ألبتة، بل قد يستحق العوض وإن لم يكن واقعًا من قاصد وحصل من جهة مَن لا يفعل. وإن كان كذلك لم يصح ما ذكره. على أن الشاهد يدفع ما قاله؛ وذلك أن الأبدال والأعواض قد تستحق لا على وجه التعظم والتبجيل، بل تستحق لا على هذا الوجه. وفي ذلك بطلان ما قاله.

فإن قال: جوّزوا أن يبيّن العوض بقدر لا يحسن التفضل بمثله، فيحسن منه تعالىٰ أن يفعل الألم لأجله.

قيل له: إنما نقول ذلك في الثواب لمَّا صح أن له منزلة بائنة من منزلة التفضل فيما يرجع إلى كونه ملِذًّا سارًّا وذلك لم يثبت في العوض، فلا يصح ذكره.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ١١٢ من هذا الجزء.

(٢) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

وبعد، فقد ثبت في الشاهد في الأبدال والأعواض أنها في المقدار لا يجب أن تزيد على قدر التفضل، بل لا قدر لها يشار إليه إلا ويحسن منا التفضل بأعظم منها. وفي ذلك بطلان ما ذكرته.

[في الكلام عن التفضل والاستحقاق]

فإن قال: إن العوض الذي يستحق على الألم لا يكون إلا دائمًا، فلا بد من أن تكون له مزية على التفضل.

قيل له: أليس قد يحسن التفضل على الدوام؟ وإن كانت المزية للعوض تحصل بهذا الوجه فهي غير حاصلة لأن التفضل قد سادها في هذا الوجه.

وبعد، فإنا نستدلّ على أن العوض لا يجب أن يكون دائمًا، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

فإن قال: إن العوض له صفة يتبيّن بها من التفضل وهي كونه مستحقًّا، فتحصل له مزية على المتفضل به كما ثبت في الشاهد لما يستحق مزية على التفضل.

قيل له: المستحق إنما تكون له مزية على التفضل في الشاهد بأن يأنف المستحق من التفضل الواصل إليه من قبل غيره ولا يأنف من المستحق؛ أو لأن التفضل يتعلق به امتنان وتأذٍّ دون المستحق؛ أو لأن ذلك بعض منه متى ظهر. ولذلك يختلف حال مَن يستحق ذلك عليه. فمتى كان بمنزلة الوالد الذي له النعم العظيمة ويعتقد الولد في سائر ما تضمنه يده أنه من جهته، فلا مزية عنده للمستحق عليه على التفضل؛ بل ربما تعد المزية للتفضل. وحال القديم تعالىٰ في هذا الباب آكد، لأن العبد يعلم أن نعمه في ذاته وماله وسائر حالاته من جهة الله تعالىٰ، فلا بد للاستحقاق من مزية على الفضل من قِبله، وسقط ذلك ما سأل عنه.

[في بيان أن فعله تعالىٰ الآلام للاستحقاق هو عبث]

فإن قال: إن العوض وإن كان سبيله سبيل التفضل في سائر أحواله، فإنه قد يحسن منه تعالىٰ الألم لأجله إذا كان قد علم أنه إن لم يؤلم لم يفعل ومتى ألم عوض.

قيل له: خبرنا عن القديم سبحانه فيما علم أنه لا يفعل من قدر العوض لولا الألم. أليس لو فعل على جهة التفضل كان يحسن منه لا محالة؟ وإذا قال نعم، قيل له: فكيف يحسن منه تعالىٰ أن يؤلم لأجله؟ فهلا كان لذلك عبثًا لأنه مؤلم العبد للعبد لأجل منفعة يصح ويحسن أن يوصلها إليه؟ وهل للعبث صفة إلا ما ذكرناه؟ يبيّن ذلك أن الواحد منا لو علم في الأجير أنه إذا استأجره ليروّح الهواء أو يصب الماء في البحر من جانب إلى جانب أنه يوصل إليه دينارًا؛ ولو لم يستأجره كان لا يوصل إليه. أليس لا يحسن منه أن يستأجره لكي يوصل ذلك؟ وإذا ثبت ذلك وجب مثله في الأعواض المستحقة على الآلام من قبل القديم تعالىٰ. وكل ما ذكرناه يبيّن أن الصحيح هو الذي قاله أبو هاشم رحمه الله.

فإن قال أليس قد يصح منه تعالىٰ أن يفعل من غير الآلام ما يقوم مقامها في كونها اعتبارًا ومصلحة، كما أنه قادر على مثل العوض. فما أنكرتم أن يقبح منه تعالىٰ أن يفعل الألم لأجل ذلك، وإلا فإن حسن لأجله، وإن كان الحال ما ذكرنا لحسن لأجل العوض وإن حسن التفضل بمثله.

قيل له: إنه غير معلوم أن غير الألم يقوم مقامه في كونه مصلحة واعتبارًا، بل لا يمتنع في الفعل أن لا ينوب غيره منابه. وليس كذلك حال العوض، لأنا قد دللنا على أن التفضل بالهبة يصح ويحسن، ولا يصح ما سألت عنه.

فإن قال: أفتقطعون على أن غيره لا يقوم مقامه أو تجوزون في غير ذلك؟ فإن جوزتم في غيره أن يقوم مقامه، فالمسألة لازمة لكم. وإن منعتم فلا وجه للمنع في ذلك؛ لأنه لا يمتنع في العقل أن يقوم غير المرض في المكلف مقامه في كونه مصلحة ولطفًا.

قيل له: إنا قد بيّنّا من قبل في باب اللُّطف أنه لا يمتنع أن يقوم غيره مقامه، وذلك لا يخرج الألم من أن يكون حسنًا؛ لأنه تعالى يكون مخيّرًا بين أن يفعل هذا الألم وبين أن يفعل ما يقوم مقامه لحصول صفة اللُّطف لكل واحد منهما، فيحلّ ذلك محل الكفارات الثلاث التي قد ثبت وجوبها على المكلف

من حيث قام كل واحدة منها مقام صاحبه في أنه مصلحة. وإذا كان كذلك فمتى فعل المرض لم يجب أن يكون عابثًا بفعله من حيث قدر على ما ينوب منابه. وليس كذلك ما قاله السائل، لأنه إذا كان في العوض الذي يقول في الألم إنه لا يفعل إلا لأجله فقط أنه يحسن ويصح التفضل به، فقد صار عبثًا لا محالة، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

فإن قال: ما أنكرتم في الألم أنه يحسن منه تعالىٰ لأجل الاعتبار فقط.

قيل له: إن الاعتبار يقع [و] يرجع إلى غير المؤلَم فلا يجوز أن يحسن لأجله الألم؛ لأن ذلك لو صح لصح أن يحسن الظلم لمصلحة الظالم؛ وقد بيّنّا أن الذي يخرج الألم من كونه ظلمًا ما يعود على المؤلم من النفع إذا كان إنما يفعل للنفع. وإذا صح ذلك لم يجب أن يحسن للاعتبار فقط.

[في بيان أن فعله تعالىٰ الآلام بالعبد على اعتبار أنه ملكه هو الظلم بعينه]

فإن قال: هلا قلتم إنه يحسن منه تعالىٰ أن يفعل الألم بالعبد لأنه تعالىٰ مالك له، فله أن يفعل فيه ما يشاء؟

قيل له: قد بيّنّا في الكلام على المجبرة أنه لا يحسن الألم منه تعالىٰ لهذه العلّة وأنه لا يخلو بذلك من كونه ظلمًا؛ وبيّنّا أن كونه ظلمًا لا يختصّ بفاعل دون فاعل، فيجب أن يكون قبيحًا منه تعالىٰ لو فعله لا للعوض، وبيّنّا أن الذي يخرجه من كونه ظلمًا لا يجوز أن يكون بعض أوصاف الفاعل نحو <كونه> مالكًا أو ربًّا إلى غير ذلك. وبذلك يسقط قولهم إنه تعالىٰ إذا كان هو المتفضل على العبد باختراعه وإحيائه وبسائر أفعاله، فيجب أن يحسن منه أن يؤلمه لا للعوض؛ لأن جميع ذلك لا يخرج الألم من يكون ظلمًا، فلا يجوز أن يحسن لأجله. يبيّن ذلك أن أحدنا إذا أنعم على غيره بتمليك ثوب إياه لم يجز أن يحسن منه أن يأخذه من غير بدل، وصار حاله في ذلك كحال مَن يتناول ذلك ممن لم يملكه من قِبله. كذلك القول فيه تعالىٰ إن كونه مخترعًا لنا ومنعمًا بسائر ما نحن عليه، لا يوجب كون الألم الواقع منه حسنًا من غير أن يتضمن العوض عليه.

فإن قال: إذا كانت إدامة العافية تفضلًا من قبله تعالىٰ، وكانت الآلام لا تقتضي إلا قطع ذلك، وجب أن يحسن ذلك منه وإن لم يعوّض عليه؛ لأنه بمنزلة مَن يتفضل في المستقبل بمثل ما تفضل به من قبل، وصار سبيله سبيل المعير منا غيره ما ينتفع به أن له أن يسلبه ذلك وإن غمّه، من غير أن يستحق عليه عوضًا.

قيل له: إن إدامة العافية والصحة حاله ما ذكرته في أنه تفضل من قبله، لكنه إذا صح قطعه لا بالألم صار الألم بمنزلة ضرر مبتدأ، فلا يحسن منه أن يفعله إلا للعوض، وحلّ ذلك محل المسترجع للعارية إذا أضرّ به ضررًا مبتدأ مع استرجاعه لها في أن ذلك يقبح إلا لمنفعة.

فإن قال: هلا قلتم إن الألم يحسن منه تعالىٰ للاعتبار فقط إذا فعله المكلف؟

قيل له: إن سلمتم فيما يفعله بغير المكلف أنه لا يحسن إلا للعوض مع الاعتبار، فقد ثبت ما أردناه من إثبات الأعواض، وأنه تعالىٰ يحسن منه أن يفعل الآلام لأجلها؛ ويبقى الكلام بيننا وبينهم في آلام مخصوصة. وسندلّ على أن المفعول بالمكلف بمنزلة ما يفعله بغيره في هذا الباب فيما بعد.

[في بيان أنه تعالىٰ يفعل الآلام من أجل المنافع]

فإن قال: وكيف يحسن الألم لأجل العوض والعوض غير حاصل في حال حصوله. وقد قلتم من قبل إن ماله يحسن يجب أن يكون مقارنًا له أو في حكم المقارن.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أن الآلام تحسن لأجل المنافع متى علم أنها تستحق لأجلها وتحصل. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يحسن منه تعالىٰ أن يفعل هذه الآلام لأجل الأعواض، لأنها في الحال تستحق بها وتصير كأنها واقعة. وكذلك نقول فيه تعالىٰ إنه لا بد من أن يكون عالمًا بأنه سيوصلها إلينا أو ما يقوم مقامها، ولا بد في الحال من أن يكون مريدًا لفعل الآلام على هذا الوجه.

وبعد، فقد ثبت في الشاهد أنه يحسن في استئجار الأجير لأجرة يشرط فيها التأخير لما ثبت استحقاقها في الحال وصار ذلك فيها بمنزلة حصولها، فكذلك القول فيما يتضمنه تعالىٰ من الأعواض. وإذا حسن منه تعالىٰ تكليف الشاق متى عرض المكلف به للثواب، فما الذي يمنع من أن يحسن منه تعالىٰ الآلام بتضمن الأعواض على الحد الذي ذكرناه؟

[في بيان جواز تأخير الأعواض المستحقة للآلام]

فإن قال: لو فعل تعالىٰ الألم لأجل العوض لوجب أن يوفر العوض عليه في الحال وكان لا يحسن تأخيره؛ لأن الذي لأجله يحسن تأخير الثواب هو أنه لو عجل لعاد بالنقص على التكليف؛ وليس كذلك حال العوض لأنه يصح أن يجامع التكليف. فلما علمنا أنه تعالىٰ لا يعوض في الحال، دلّ على أنه لا يفعل الآلام لأجل الأعواض. قيل له: إنه تعالىٰ مدبر للعبد لأنه أعرف بمصالحه منه بمصالح نفسه فيما يقدم ويؤخر. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في المعلوم أن تأخير العوض أصلح له إما لأمر يرجع إلى التكليف أو إلى غيره، فيحسن منه تعالىٰ أن يؤخره متى لم يحصل هناك عوض يؤخّر تعالىٰ توفيره لأجله فليس لتأخيره معنى. لكن ذلك غير معلوم، وصار حال مستحق العوض مع القديم تعالىٰ، على ما ذكرناه كحال ولي اليتيم في تدبيره له؛ لأنه قد يعلم في كثير من الديون التي يستحقها أن الأولى تأخير قبضها لبعض العلل. وكذلك ما ذكرناه. وهذا السؤال إنما يتم على مذهب مَن يقول بانقطاع العوض. فأما على القول بأنه يدوم فالتأخير فيه واجب وفعله معجلًا ممتنع. وإذا جاز أن يتأخر ما يتأخر منه، لم يمتنع فيما يستحق مقدمًا أن يؤخر أيضًا لبعض العلل.

فإن قيل: فيجب أن يحسن منا في الشاهد أن نؤلم غيرنا للأعواض كما حسن منه تعالىٰ، وقد ثبت قبح ذلك، لأن أحدنا لو آلم البالغ وقصد بذلك أن يعوضه لقبح منه، فيجب أن يقبح من الله تعالىٰ ذلك، وإلا فقول المجبرة لازم لكم: وهو أن ما يقبح منا يحسن مثله من القديم تعالىٰ. قيل له: قد بيّنّا من

قبل أنه تعالىٰ يفعل الآلام للوجه الذي لها وجبت، وهو كونها مصلحة واعتبارًا وأنه يتضمن العوض مع ذلك، وذلك لا يتأتى في أحدنا، لأن فيما يفعله من الآلام بغيره لا يعلم أن هذا حاله، فكيف يلزم على ما قدمناه؟

[في بيان الفرق بين ما نفعل من الآلام وبين ما يفعله تعالىٰ]

فإن قال: قد ثبت في الواحد منا أنه يحسن منه أن يؤلم نفسه وغيره للنفع فقط، وأنه لا يحتاج في حسن ذلك إلى أمر زائد لأنه لا يصل إلى المنافع إلا بذلك؛ فصار حسن ذلك منه لهذا الوجه الواحد بمنزلة حسن الآلام من القديم تعالىٰ للوجهين اللذين ذكرتموها. فيجب أن يحسن من أحدنا أن يفعل هذه الآلام بالبالغين للعوض فقط، وإن كان من القديم سبحانه لا يحسن إلا لذلك مع الاعتبار. قيل له: إن الذي ذكرته من حسن الألم منا هذا الوجه الواحد صحيح ولا يمنع من صحة الجواب والانفصال؛ لأنّا قد بنيا بذلك أن لا يلزم أنه يحسن من العبد أن يؤلم غيره بمثل ما له حسن من القديم تعالىٰ هذا الوجه، ولم ننكر أن يسألنا سائل عن هذه المسألة من وجه آخر فيلزم تكلف جوابه. والجواب فيما ذكرته أن أحدنا لا يعلم من أحوال العوض الذي يستحق بالألم ما يعلمه تعالىٰ، ولا يقدر عليه كقدرته تعالىٰ، لأنه تعالىٰ إذا آلم العبد فهو عالم بقدر ما يستحق عليه من العوض، وهو قادر على أن يوفره عليه. والواحد منا لا يعلم قدر ذلك، ولا في مقدوره أن يوفره عليه. فلذلك لم يحسن منه أن يؤلم غيره كما حسن من القديم تعالىٰ ذلك.

فإن قال: فلو أن أحدنا قدم العوض وحصله لمن يريد أن يؤلمه؛ أكان يحسن منه أن يؤلمه لأجله؟ قيل له: إذا علم أنه قد بلغ القدر الذي يكون عوضًا له لا محالة فلذلك يحسن منه.

فإن قال: وهذا يوجب أن يحسن من العاقل منا أن يقصر العاقل على أن يؤلمه بضرب وغيره بأن يملكه مالًا؛ وقد علمنا أن ذلك لا يحسن. قيل له: إن قدر العوض لا بد من أن ينتهي إلى حد يعلم أن العقلاء على اختلاف أحوالهم وأوصافهم فيما يملكون من العظم والتيسير، وفيما يثبت فيهم من ضرر ونفع أو

ينتفي عنهم، يختارون تحمل تلك المضرة لأجله كما يفعله العاقل منا بغيره إن بلغ هذا الحد. وله أن يقصره عليه ويصير بمنزلة مَن يدبر مَن لا يكمل عقله. وذلك نحو أن يبذل له على استوائه قاعدًا مالًا عظيمًا لأنه متى لم يختر ذلك علم نقصه في التمييز، فيعود الحال إلى أنه مدبر، فيحسن عند ذلك أن يفعله به.

فحصل في هذه الجملة أن العوض متى بلغ القدر الذي لا يلتبس كونه عوضًا للمضرة، فالعقلاء لا بد من أن يختاروا المضرة لأجله، ومتى لم يختر بعض العقلاء ذلك ففقد اختياره له يدلّ على نقص تمييزه؛ فيحسن من الغير أن يفعل ذلك به لأجل ذلك العوض.

[في جواز أن نفعل الآلام للعوض المضمون كما يفعلها تعالىٰ]

فإن قال: إن كان الأمر كما زعمتم فيجب أن لا يحسن من أحدنا أن يفعل بنفسه وبمن يدبر أمره الألم إلا إذا علم في النفع أنه يبلغ هذا القدر؛ وقد ثبت حسن ذلك على خلاف هذا الوجه، فكيف يصح ما ذكرتم؟ قيل له: إن أحدنا فيما يفعله في نفسه يفعله لغلبة ظنّه فيحسن منه أن يعمل اجتهاده في قدر النفع الذي يستحقه أو يستجلبه بالمضرة؛ ومَن يدبر أمره يجري مجرى نفسه لأنه لا رأي له، والحكم فيما يفعله [موكول] إلى اجتهاده لهذا الوجه؛ فحسن منه ذلك، وإن لم يبلغ العوض القدر الذي ذكرناه. وليس كذلك حال ما نفعله بالعاقل لأنه لا بد أن يبلغ حدُّ العوض المبلغ الذي ذكرناه من حيث تختلف أحوال العقلاء فيما يختارون من الألم لأجل العوض؛ فلا بد من أن ينتهي إلى حد تزول فيه الشبهة واللبس. وهذا يوجب صحة ما ذكرناه من التفرقة بين ما نفعله بأنفسنا ومن تدبر أمره وبين ما نفعله بالعاقل. والذي سلكناه في الجواب عن السؤال الأوّل هو المعتمد دون ما ذكر في الكتب من أنه تعالىٰ تفارق حاله فيما يفعله من الآلام لحالنا من حيث يقدر على العوض دوننا، ومن حيث هو متفضل بالنعم على هذا العبد دوننا، إلى غير ذلك؛ لأننا قد بيّنّا أن كل هذه الوجوه لا معتبر بها في هذا الباب. ألا ترى أنه تعالىٰ وإن كان هو المنعم على العبد، فلا يخرج من أن يقبح منه الألم إلا للعوض، كما يقبح من أحدنا ذلك.

وقد بيّنّا أنه لا فرق بين سلب ثوب ملكناه زيدًا وبين سلب زيد ما لم يملكه في أنهما لا يحسنان إلا على وجه واحد. وقد بيّنّا أن الألم بمنزلة أمر زائد على ما يديمه من الإنعام والتفضل؛ فليس لأحد أن يقول إنه يحسن منه تعالىٰ ذلك لهذه العلّة دون العوض. وقد بيّنّا أن أحدنا قد يقدر على العوض إذا عجله وحصله، وقد ينتهي قدره إلى حد يعلم أنه عوض له. وإذا صح ذلك فالواجب أن يسوي بين الشاهد والغائب في أنه يحسن من أحدنا أن يؤلم للعوض كما يحسن من القديم تعالىٰ إذا صارت الحال واحدة على ما قدّمنا ذكره.

فإن قال: إن كان لا يحسن منه تعالىٰ أن لا يفعل الألم إلا للعوض على ما ذكرتم، فيجب بحصول العوض أن يحسن الألم، وهذا يوجب في الظلم الذي يستحق به المظلوم العوض على الظالم أن يكون حسنًا. قيل له: قد بيّنّا من قبل أنه إنما يحسن متى كان مفعولًا لأجل النفع العائد على المؤلم، وبيّنّا أنه إنما يحسن متى كان عظيم القدر. فكلا الوجهين غير حاصل في الظلم.

[في بيان أنه تعالىٰ كما يُكلف للنفع فإنه يؤلم للنفع أيضًا]

فإن قال: فيجب أن لا يحسن منه تعالىٰ أن يلزم المشاق إلا للعوض، أن لا يحسن منه أن يؤلم للعوض. وهذا يوجب القول بأنه إنما يكلف الأعواض. قيل له: إنه يكلف للنفع كما يؤلم للنفع، وإن كان النفع في التكليف هو الثواب وهو أعظم منزلة من العوض الذي يفعل الألم لأجله. فهما سواء في هذا الوجه، ولا معتبر بالعبادات في هذا الباب وإنما قلنا في الشاهد إن أحدنا لا يحسن منه أن يلزم المشقّة إلا لمثل ما له يفعل المشقّة من المنافع؛ لأن إلزامه لأجل الثواب لا يصح. فوجب أن يحسن لأجل العوض والبدل. وليس كذلك حال القديم تعالىٰ. يبيّن ذلك أن أحدنا متى نبّه غيره على واجب في عقله، فقد صار في حكم الملزم له، ويحسن ذلك لا للعوض لما ثبت فيما نبّه عليه أنه يستحق به من النفع أعظم مما يتضمنه من العوض.

فإن قال: فيجب إن حسن منه تعالىٰ أن يؤلم للعوض أن لا يحسن منه أن تصح الآلام أو يأمر بها أو يوجبها إلا للعوض، وقد ثبت حسن كل ذلك لا للعوض، فيجب مثله فيما يفعله تعالىٰ. قيل له: إنه تعالىٰ إذا أباح الألم فإنما يحسن منه ذلك بأن يتضمن العوض. ولذلك قلنا إنه جلّ وعزّ لما أباح لنا استخدام العبد وذبح البهيمة والحمل عليها أنه قد يضمن العوض. ذلك ولولا تضمنه له ما كان يحسن منه أن يبيحه. وكذلك القول فيما يأمر بذلك ويوجبه مما لا يستحق به الثواب في أنه لا بد من أن يتضمن به العوض. ألا ترى أنه تعالىٰ أمرنا بتأديب الولد وتقويمه فلا بد من أن يكون متضمنًا للعوض في ذلك إذا كان لا يصل به إلى النفع المبتغى. وكذلك القول فيما أوجبه علينا من إتعاب أنفسنا في أمور الدنيا أنه لا بد من هذه الطريقة. وأما ما يدخل تحت التكليف ـ وإنما حسن منه تعالىٰ لمكان الثواب ـ فلا يجب أن يكون متضمنًا للعوض فيه. وسنبيّن القول في أنواع ما يستحق به العوض بعد ذلك مشروحًا ونبيّن الكلام في العوض وأوصافه وتفصيل القول فيه.

فصل في بطلان القول بأن الأمراض والأسقام في دار الدنيا إنما يفعلها تعالىٰ للاستحقاق وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ

[في بيان أن الأمراض واقعة منه تعالىٰ للنفع لا للاستحقاق]

اعلم أن الذي يذكر من الأدلّة في ذلك لا يخرج عن قسمين: أحدهما يدلّ على أن هذه الآلام الواقعة ليست مستحقة، والثاني يدلّ على أنه قد يحسن منه تعالىٰ أن يفعل الآلام للنفع، وأنه لا يمتنع في هذه الآلام أن تكون واقعة على هذا الوجه. وكلاهما سواء في بطلان قول أصحاب التناسخ، وإن كنّا بالطريقة الأولى نعلم من حال هذه الآلام أنها واقعة للنفع لا للاستحقاق، ونعرف أحكامها بذلك، ولا نعرف هذا الوجه بالطريقة الثانية.

فمما يدلّ على أن هذه الآلام ليست مستحقّة أنه كان يجب أن يحسن منا في كل مَن لحقته هذه الأمراض والأسقام والآفات أن نلعنه ونتبرأ منه

ونذمه ونستخفّ به، لأن من حق العقوبات أن تحسن مقارنة هذه الأمور لها. ألا ترى أن الذي نفعله بالمصر من الحدود لما كان عقوبة حسن ذمه ولعنه؛ ولما كان المفعول بالتائب عنه لم يحسن ذلك فيه. وقد علمنا أن ذلك يقبح منا في الأطفال والبهائم، فيجب القطع على أنها مفعولة للنفع على ما قدمناه.

فإن قال: إنما يجب ذلك فيمن يفعل نفس الألم، لأنه يعلمه مستحقًّا فيوقعه على وجه الاستخفاف والإهانة، وليس كذلك حال غيره. فلذلك لم يحسن منا في الطفل والبهيمة ما ذكرتموه أن الفاعل لا بد فيه ما ذكرته، لأن الألم المستحقّ من صفته أن يقع من فاعله على وجه الاستخفاف والإهانة. وأما غير الفاعل فله أن يفعل ذلك من غير أن يصير وجهًا للألم على ما قدمناه، لأنه لعلمه بحلول تلك الآلام المستحقّة قد علم أنه من أهل العقاب. ومن هذا حاله يعلم أنه يستحق الذم واللعن والاستخفاف، فيكون له أن يفعله به على ما ذكرناه في المُصِر.

فإن قال: إنما لم يستحسن ذلك لاعتقادكم في هذه الآلام أنها محنة. وأما نحن فلا نستحسن ذلك في الطفل لما اعتقدنا أنها عقوبة. قيل له: إن العلم بأن الطفل ـ وهو ما هو عليه ـ لا يستحق ذمّه ولعنه، ولا يختص بواحد دون آخر، فلا يجوز أن ندعو حسن ذلك في عقولكم.

فإن قالوا: إنا نستحسن ذمّه ولعنه لأنا نقصد بذلك الروح الذي فيه دون شخصه. قيل لهم: قد بيّنّا أن الحي هو هذا الشخص في باب الكلام على الإنسان، وقد ادعينا الآن أن المتقرر في العقل قبح ذلك في الطفل والبهيمة وهما على هذه الصفة، فلا فرق بين مَن أجاز افتراق العقلاء فيه وبين مَن أجاز افتراقهم في الاعتقاد بأنه بصفة العقلاء الكاملين. فكما أن ذلك لا يصح ادعاؤه، فكذلك ما ذكرناه. فإن قال: ألستم تجوزون ما نذهب إليه في التناسخ لولا الدليل ولا تدعون معرفة بطلانه باضطرار، فكيف يصح الآن أن تدعوا قبح ذمّ الطفل والبهيمة إذا لحقهما؟ قيل له: إنه لا يمتنع حصول العلم بما ذكرناه على الجملة، ثم نبني عليه إفساد قولكم. وهذا كما نقوله للمجبرة أنا متى علمنا

حسن ذم الفاعل منا للقبيح ومدحه على الحسن في الجملة، توصلنا بذلك إلى أن نعرفه فعله.

[في بيان أن الآلام التي تلحق البهيمة والطفل محنة وليست عقابًا]

وبعد، فلا فرق بين مَن قال يحسن منا ذم الطفل والبهيمة ولعنهما، أو يحسن ذلك من بعض العقلاء، وبين مَن قال: إنه يحسن إيلامهم بالضرب وغيره؛ لأنه قد ثبت أن الإضرار بالغير إنما يحسن متى علم وجه حسنه إما علم جملة أو تفصيل. فمتى لم يحصل في العقل العلم باستحقاقهما للذم والاستخفاف؛ لم يحسن فعل ذلك بهما. وعلم بهذه الطريقة أن مَن اعتقد حسنه فهو غالط في ذلك، وأنه لا فرق بينه وبين مَن قال من الثنوية إن الآلام كلها قبيحة وكذلك الذم والاستخفاف. وبطلان ذلك يبيّن فساد هذا القول. ويدلّ على ما قلناه أيضًا أنه قد ثبت في الأنبياء والصالحين أن الآلام والأمراض والشدائد تنزل بهم مع وجوب مدحهم وتعظيمهم، وقبح ذمهم والاستخفاف بهم، مع علمنا بأنهم من أهل الثواب لا من أهل العقاب. وهذا يبيّن أن هذه الآلام ليست عقوبة وأنها محنة. فكما أنها فيهم محنة، فكذلك في غيرهم. ولا يمكن للسائل أن يقول في الأنبياء ما قاله في البهيمة والطفل لأنا قد علمنا من حالهم أنهم لا يستحقون العقاب ألبتة. فما أوردناه من الأسئلة زائل عن هذه الدلالة.

[في بيان أن الأنبياء لا يستحقون العقاب]

فإن قال: إن الأنبياء يستحقون العقاب، فلذلك حسن منه تعالىٰ أن يؤلمهم.

قيل له: فيجب أن يحسن منا أن نلعنهم ونذمهم، وقد علمنا فساد ذلك لأن تعظيمهم واجب لا محالة.

وبعد: فلا يخلو مَن يقول: يستحقون العقاب مع الثواب، أو يستحقونه دون الثواب. وقد علمنا أنهم من أهل الثواب. وقد ثبت بما يذكره في الوعيد أن استحقاقهما معًا لا يصح، فيجب بطلان القول بأنهم يستحقّون العقاب. على

أنه قد ثبت فيهم عليهم السلام أنهم منزّهون عن الصغائر والكبائر المستحقة، وأنه لا يجوز منه تعالىٰ أن يبعثهم إلا وهم بهذه الصفة، فكيف يجوز أن يقال إنهم من أهل العقاب؟ وكيف تسكن النفوس إلى القبول منهم إن كانوا مواقعين لكفر أو فسق يستحقون عليه الآلام؟

[في بيان أن الآلام التي بالعالمين تكون محنة لا عقوبة]

فإن قالوا: واقعوا المعصية من قبل فحسن منه تعالىٰ أن يعاقبهم بالآلام وإن كانوا في الحال كما وصفتم.

قيل لهم: إن ذلك يمتنع في الأنبياء صلوات الله عليهم من حيث كانت بعثتهم ألطافًا فيما تحملوه من الشرائع، ولأن ما ذكرته لو كان حقًّا لكان قد سقطت عنهم نبوّتهم وتعظيم طاعاتهم. ولذلك يحسن منا في العقول تعظيمهم ومدحهم ويقبح ذمهم ولعنهم؛ وفي ذلك بطلان ما ذكرتموه.

فإن قال: أليس قد عاقب تعالىٰ آدم بأن أخرجه من الجنة، ويونس بأن حبسه في بطن الحوت، وغيرهما من الأنبياء، فكيف أنكرتم ما ذكرناه؟

قيل له: إن ما ذكرته هو بمنزلة الأمراض عندنا في أنه تعالىٰ فعله لا عقوبة لكن على جهة الامتحان، ولذلك فعله بهم بعد التوبة والإنابة، فصار ذلك بمنزلة الحد على مَن تعلم توبته أنه محنة كالأمراض، فلا يصح تعليقكم. وقد استدلّ أبو علي رحمه الله بمثل هذه الطريقة في بطلان قولهم في الصور والآفات؛ وذلك أن كثيرًا من الأنبياء قد لحقهم العي وغيره من الآفات، وقد ثبت في كثير منهم أن خلقته كانت أنقص من خلقة غيره إما في كل حال أو في بعض الأحوال. فلو كان كل ذلك عقوبة على ما ذهبوا إليه لما لحق الأنبياء لأنهم ليسوا من أهل العقاب. ويدل على بطلان قولهم في هذا الباب أنا نعلم في حال كثير من الكفار والفساق من الملوك وغيرهم أنهم يختصون بحسن الصورة وزوال الآفات ونيل الأماني وبلوغ الشهوات. فعلى قولهم يجب أن يكونوا من أهل الثواب، وذلك يوجب حسن تعظيمهم ومدحهم. وإذا بطل ذلك صح أن هذه الأمور تحدث من الله تعالىٰ بالكافر

تفضلًا لا على سبيل الإثابة. فكذلك قد يفعل بالآلام بالصالحين على جهة المحنة لا من حيث كانت عقوبة.

[في إثبات أن الآلام قد تكون عقوبة وقد تكون أيضًا للمنفعة على جهة التعويض]

فإن قالوا: إن هذه الأمور تحسن تفضلًا كما قد يحسن مثلها ثوابًا، وليس كذلك حال الآلام والآفات. قيل لهم: قد بيّنّا أن ذلك قد يحسن عقابًا ويحسن للمنفعة على جهة التعويض. فالحال فيهما لا تختلف. ويبيّن ما ذكرنا أن أحدنا قد يعلم من نفسه وغيره أن حاله قد تتغير من انتقال من فسق إلى توبة وصلاح، ومع ذلك تلحقه الآلام في الحالتين على أمر واحد؛ بل ربما لحقته بعد التوبة فقط؛ وربما يكون الواصل إليها منها بعد التوبة أكثر، فكيف يجوز أن يقال فيها إنها غير عقوبة؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيها ليجوزن مثله فيما يفعله بالمصر والتائب لأنها جميعًا عقوبة. ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة، لوجب في كل مَن تلحقه الأمراض أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب بالتوبة. وقد علمنا أن ذلك لا يتم إلا بأن يعلم إما على جملة أو تفصيل كأنه واقع القبيح أو أخلّ بالواجب. وقد علمنا أن الحال بخلافه في كثير من المكلفين منا وفي الأطفال والبهائم.

وليس لهم أن يقولوا إن المكلف بنزول الألم به يستدلّ على تقدّم معاصيه فتلزمه التوبة لأن ذلك إنما كان يجب لو لم يحسن الألم إلا لهذا الوجه الواحد، وقد بيّنّا حسنه للنفع، فكيف يعلم بنزوله به أنه واقع القبيح؟

[في بيان أن الآلام لا يجوز أن تكون عقوبة على الماضي]

فإن قال: إنه وإن لم يعلم ذلك فإنه يجوزه فتلزمه التوبة. قيل له: قد لا يخطر بباله ما ذكرته بأن يعتقد أنه لم يكلف إلا من حين بلوغه الذي يتذكره، فكيف تجب عليه التوبة من معصية وقد تقدّمت في حال لا تخطر بباله ولا يعتقد أنه كان مكلفًا فيها؟ وليس لأحد أن يقول إن التوبة قد لا تجب عليه كما لا تجب على مَن زال عقله؛ وذلك لأن مع ثبات التكليف لا يجوز أن يلزمه

التوبة ولا يجعل له طريقًا إلى معرفة وجوبها عليه؛ لأنه يؤدّي إلى أنه لا ينتفع بما كلف ولا يمكنه الوصول إلى ما عرض له من الثواب، وذلك يوجب قبح إدامة التكليف. فلذلك يلزم في العقلاء أن يعرفوا حالهم في وجوب التوبة عليهم وإن لم يجب ذلك فيمن زال التكليف عنه بجنون أو غيره.

فإن قال: إن التوبة عندي لا تزيل العقاب، فلا يجب ما ذكرتم. قيل له: قد بيّنت بالدليل أنها تسقط العقاب كإسقاط الاعتذار الذمَّ الذي يستحقه مَن أساء إليه ولأنه نهاية ما يمكن في بذل المجهود. فلا يجوز أن يسقط العقاب الذي يستحقه على مَن تاب منه. وإذا صح ذلك، فواجب أن يعرف جميع العقلاء ما كان منهم من المعاصي التي استحقوا بها هذه الآلام ليعلموا وجوب التوبة وتصح منهم. وفقد ذلك يبيّن سقوط هذا القول، ومما يدلّ على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة على جرم قد تقدّم، لوجب أن يكون العقلاء منا الذين عرفوا عظيم ما نزل بهم من الآلام في حال الصبي يتذكرون تلك الأحوال التي استمرّت بهم وهم عقلاء كاملون وأقدموا على المعاصي العظيمة؛ لأن مثل هذه الأحوال لا يجوز أن ينساه العاقل وإن طال به الزمان. لأنا إن جوّزنا أن ينسوا ما ذكرناه، فيجب أن يجوز في أحدنا أن يتقدّم في الفقه حتى يحوز جميع المذاهب ويعرف الخلاف والوفاق ويأتي على الفروع <ويدرس> مدّة من الزمان ثم ينسى ذلك أجمع. وذلك يؤدّي إلى أن نجوّز على أنفسنا هذه الأمور ولا نقطع بخلافها. وهذا يؤدّي إلى الجهالات. فيجب بمثله بطلان ما قاله أهل التناسخ؛ لأن الأحوال التي كان فيها أحدنا عندهم مكلفًا قبل حال الطفولة أشد امتدادًا وأطول وقتًا مما ذكرناه.

[في بيان أن العقلاء إذا عُوقبوا على الماضي فإنهم يعرفون السبب]

فإن قالوا: إنا نذكر ذلك، لأن كل واحد منا يعلم من نفسه خلاف ما ادّعوه، ولا فرق بين هذه الدعوى وبين مَن يدّعي علينا أنا نذكر من أنفسنا أنا ملكنا الدنيا مدّة من الزمان وحاربنا الملوك حالًا بعد حال، إلى غير ذلك، وهذا من أعظم التجاهل.

فإن قالوا: إنا لا نذكر ذلك لتراخي العهد وطوله. قيل لهم: إنه لا فرق في هذه الأمور العظيمة بين أن تتراخى وتتباعد أو تتقارب في أنه لا يجوز في العقلاء أن لا يذكروها ألبتة مع شدّة اجتهادهم في تذكرها والتحدّث بذكرها. لهذا نقول إن أهل الآخرة وإن تراخى عهدهم بالدنيا فهم مع كمال عقولهم لا بدّ من أن يتذكروا أحوالهم في دار الدنيا، وإن سهوا عن اليسير منها فلا يصح فيهم السهو عن معظمها. ولذلك لا تفترق الحال فيما نتذكره بين ما وقع في زمن بعيد وبين ما وقع في زمن قريب.

فإن قال: إن العاقل قد ينسى ما كان منه في حال الصبا فلا يتذكره، فما الذي يمنع مما قلناه؟ قيل له: إن الذي أوجبناه [هو] أن من حق العاقل أن يتذكر الأحوال العظيمة التي جرت عليه وهو عاقل حتى يكون عاقلاً في الحالتين. وأما ما قع منه في حال الصبا، فكما لا يجب في الحال أن يعلمه، فكذلك لا يحب في المستقبل أن يذكره.

فإن قال: أليس اليسير من الأمور قد لا يذكره الإنسان، ولا يمتنع ذلك، فما الذي يمنع في العظيم أن لا يذكره؟ قيل له: إن العادة قد جرت بالتفرقة بينهما. فكما يجوز في يسير الأمور مع قرب العهد أن لا تتذكر ـ وإن وجب في الحكم أن تتذكره ـ فكذلك مع بعد العهد. وقد ثبت أن الذي تجري به العادة من أحوال العاقل ويتكرر منه لا يجب أيضًا أن يتذكره؛ لأن بعضه يلتبس ببعض، ولأن الاهتمام لا يقوى به. وليس كذلك الحال في الأمر العظيم الذي يسمونه الدهر الطويل مما يتميز به بعض أحواله من بعض. ألا ترى أن أحدنا قد لا يذكر ما يأكله يومًا بعد يوم، ولا يجب أن يذكر ما اتخذه من <الدعاة> العظيمة أو ما أقدم عليه من المبارزة في الحرب إلى غير ذلك؟

وبعد، فإن مثل هذه الأمور لو جاز من العاقل أن لا يكره لكان يجوز ذلك منه في حال دون حال. وأما أن يستمر به الدهر الطويل مع بذل الجهد في تذكره فلا يذكره أصلاً. وذلك مما ينافي كمال العقل على ما بيّنّاه ويؤدّي إلى التجاهل الذي وصفناه.

[في بيان أن الآلام ليست عقوبة على الماضي بل امتحان فيه العِوض]

وبعد، فإن الذي ذكرناه لو جاز على عاقل واحد، لما جاز على جميع العقلاء إذا اجتمعوا وتذكروا؛ لأنا نعلم أن كثيرًا من الأمور لا نذكره، فإذا اجتمعنا مع مَن نال هذه الأحوال كما نلناها وتذاكرنا بها ذكرناها لا محالة. وقد علمنا أن العقلاء الذين كانوا من قبل ـ لو كان الأمر كما قالوا ـ يجتمعون كاجتماعهم الآن، فكان يجب عند اجتماعهم وتذاكرهم أن يتذاكروا أو يتذكر بعضهم. ومَن ادّعى ذلك على العقلاء فهو بمنزلة مَن يدّعي عليهم سائر ما ذكرناه من أنهم يجوزون على أنفسهم الولايات العظيمة وهم قد سهوا عنها. وبطلان ذلك يبيّن أن هذه الآلام ليست عقوبة على جرم قد تقدّم كما زعموه، فأما قولهم إنه تخلّل بين حالتي كمال العقل وزوال العقل، فلذلك لا تذكره، فبعيد؛ لأن ذلك يوجب في أحدنا أن لا يذكر في يومه ما فعله بالأمس لتخلّل النوم بين الحالتين، وأن لا يذكر مَن يلحقه في بعض الأوقات جنون أو سكر أو إغماء، ما كان منه من قبل من الأمور العظيمة. وفساد ذلك يبيّن صحة ما اعتمدناه.

ومما يدلّ على ما قلناه في ذلك ما استدلّ به أبو هاشم رحمه الله من أن من حق الآلام المستحقة أن لا يجب الرضا بها والصبر عليها بل يحسن من المفعول به أن يهرب منها ويجزع ويدفع عن نفسه ذلك بكل ما يجد السبيل إليه.

[في إثبات أن الآلام التي تلحق من غير استحقاق هي امتحان وليست عقوبة]

وقد علمنا أن الواجب على مَن يلحقه الأمراض منا أن يصبر ويرضى ويطمئن إليه، ويقبح منه أن يجزع، وذلك يبيّن أنها مفعولة للنفع وأنها تجري مجرى سائر النعم التي تلزمنا الشكر عليها والرضا بها، وإن كانت تلك منفعة في الوقت وهذه منفعة في العاقبة. يبيّن صحة ما ذكرناه أن أحدنا في حكم الملجأ إلى الامتناع من الضرر الذي لا نفع فيه ألبتة، ولا يجوز فيما هذا حاله أن يرضى فيها بالصبر والتسليم، وإنما يلزم ذلك فيما له فيه نفع عظيم. وإذا

فعله فيه مَن هو بتدبيره أعرف، يلزمه الصبر والتسليم. وإذا ثبت ذلك صحّ ما قلناه من كون هذه الآلام امتحانًا، وأنها ليست عقوبة.

وليس له أن يقول إنما يلزمه الصبر والتسليم لكون المفعول به من الألم حسنًا لا لما ذكرتم، وذلك لأن حسن فعل الفاعل له لا يوجب أن يحسن منه الرضا والصبر والتسلم، كما أن حسن النفع لا يوجب حسن الأخذ، وإن كان لأحدهما تعلّق بالآخر. وإنما يجب ما ذكرناه من حيث كان في إحدى الحالتين للألم عاقبة نفع، فصار كأنه غير معتد به في كونه ضررًا، فلزمه التسليم والرضا والصبر. وفي إحدى الحالتين لما كان ضررًا محضًا لا يؤدّي إلى نفع، لزمه التحرّز منه وأن يجتهد في دفعه عن نفسه.

[في بيان أن الآلام لو كانت عقوبة لما صبر عليها الناس وتحملوها]

ومما يبيّن ما ذكرناه أن التكليف لما كان طريق نفع عظيم، لزم فيه الصبر والتسلم؛ ولو كان إلزامًا للشاقّ من غير عاقبة نفع، لم يكن ليجب ذلك. ومما يبيّن هذه الطريقة ما قد ثبت فيما ينزل بالمكلف من العمى والزمانة أنه يلزمه الرضا به والتسليم، وكذلك ما يلحقه من المضار بموت القريب والحميم وغير ذلك. فلو كانت عقوبة لم يجب على العاقل ما ذكرناه. ومما يدل على ذلك أيضًا أن الآلام لو كانت لا تحسن إلا عقوبة لما حسن من أحدنا أن يؤلم نفسه بإتعاب النفس في طلب العلوم والآداب والتجارات، وفي العلاجات؛ لأنه لا يحسن من المستحق للعقوبة أن يعاقب نفسه، وإنما يحسن من غيره أن يعاقبه، كما لا يحسن منه أن يذم نفسه ويحسن ذلك من غيره، وكان يجب أن لا يحسن منا أن نفعل ذلك بغرباء ممن ندبر أمرهم لأنهم لا يستحقون العقوبة من قبلنا. وفساد ذلك يبيّن أن هذه الآلام قد تحسن لا للاستحقاق.

[في بيان أن الإنسان لا يفعل بنفسه الألم إذا لم يكن ذا منفعة]

وقد ثبت أنما يفعله تعالىٰ يفعله على الوجه الذي قد يوجب علينا ونتيجة لنا؛ فيحب أن يكون ذلك أيضًا للنفع لا على وجه العقوبة، لأنه لو لم يحسن منه أن يفعله للنفع ألبتة لما حسن أن ينتجه ويوجبه لهذا الوجه.

وليس له أن يقول إن الذي نفعله بأنفسنا من هذه الآلام هو أيضًا عقوبة؛ لأنّا قد بيّنّا أن الإنسان لا يحسن منه أن يعاقب نفسه ويريد نزول العقاب بنفسه، ولأنه قد ثبت أن أحدنا يفعل ذلك بنفسه لاجتلاب المنفعة أو دفع المضرة ويقصد إلى ذلك. فكيف يقال إنه يقع منه على وجه الاستحقاق؟

وبعد، فقد ثبت أن لا يحسن منه أن يؤلم نفسه على جهة الاستخفاف والإهانة ـ وهذه صورة العقاب ـ فكيف يقال فيه إنه عقوبة؟

ومما يدل على ما قلناه أنه قد ثبت في الحكيم أنه لا يحسن أن يعاقب مَن يستحق ذلك إلا بشرط أن يعلمه ذلك أو يدلّه عليه؛ لأنه متى لم يفعل ذلك ـ ومن حق الألم الواقع به من قبل غيره أن يمتنع منه ويعقد فيه القبح ما لم ينكشف من حاله ما يوجب خلاف ذلك ـ لكان قد أغراه بالقبيح وهو اعتقاده في هذا الألم أنه قبيح. وإذا كان الإغراء بالقبيح لا يحسن من الحكيم، وكان منع الإغراء فيما ذكرناه إنما يقع بأن يعلم أو يدل على أن ما يفعله من الألم عقوبة فيجب أن يفعله كذلك.

وقد علمنا أن ذلك لا يصح في الآلام الواقعة بنا في حال التكليف لأنّا لا نعلم من حالها أنها عقوبة، ولا على كونها كذلك دلالة، فيجب القضاء بأنها ليست عقوبة. وهذا أحد ما استدلّ به أبو هاشم رحمه الله في أن أهل النار لا بد من أن يعرفوا الله ضرورة ليصح أن يعرفوا أن ما ينزل بهم مستحق.

[في بيان أنه تعالىٰ لو شهى القبيح إلى الفاعل لكان مغريًا بالقبيح]

فإن قال: أليس قد يجوز أن يفعل الآلام بمن ليس بعاقل. إن لم يعلمه ما ذكرتم ولا يدله عليه، فهلا جاز مثله في العاقل؟ قيل له: إن فعله ذلك بالعاقل من غير تعريف ونصب دليل إغراء على ما ذكرناه، وليس كذلك فيمن ليس بعاقل لأن طريقة الإغراء لا تصح فيه، لأن معنى الإغراء هو البعث على السيء وتقوية الدواعي إليه، وذلك يقتضي أن المفعول به عاقل مخيّر. وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالىٰ لو شهى القبيح إلى الفاعل من غير إلجاء وما يجري مجراه ومن غير تكليف للامتناع مما يشتهيه، لكان مغريًا له بالقبيح، ولم نقل

ذلك في البهيمة وإن حصل فيها شهوة القبيح، لأن معنى الإغراء لا يصح فيها.

فإن قال: فيجب لو فعله للنفع أن يعرف أو يدل وإلا كان مغريًا بالقبيح كما ذكرتم في الاستحقاق. قيل له: كذلك نقول، لكنه تعالىٰ قد دلّ المكلف على أن هذه الآلام المفعولة به فعلها للنفع لما يفيده بالصبر عليها وغير ذلك، ولفقد الدلالة على أنها واقعة على وجه العقوبة؛ لأنها إذا لم تحسن إلا لوجهين وفقدنا الدلالة على وقوعها على أحد الوجهين ـ مع أنها لو كانت واقعة عليه لوجب أن تكون عليه ـ فقد ثبت صحة وقوعها على الوجه الآخر. واعلم أن الإغراء إنما كان يجب متى لم يكن للمفعول به سبيل إلى العلم بحسن ذلك الألم، فيكون مغريًا له باعتقاد قبحه. وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة حسنه على التفصيل، فقد زال الإغراء.

[في بيان أنه تعالىٰ يُعرف العباد بأحوال الآلام]

وإذا صح ذلك فلقائل أن يقول إنما يجب الإغراء على ما ذكرتم متى لم يكن له سبيل إلى العلم بحسن الألم إلا بأن يعرفه تعالىٰ أو يدلّ على أنه مستحق. وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة ذلك في الجملة من حيث يعلم أنه تعالىٰ لا يفعله إلا على وجه يحسن عليه ـ وإن شك على التفصيل في وجه حسنه هل هو للنفع أو الاستحقاق ـ فالإغراء[1] غير واجب. وذلك مما يضعف هذه الدلالة من هذا الوجه. ونحن نتقصاها في الوعيد، لأن الاعتماد عليها يصح في وجوب تعريف أهل النار أن ما ينزل بهم من الآلام يجب أن تكون مستحقة؛ لأنه لا وجه يحسن فعلها في الآخرة إلا هذه الوجه. وليس كذلك حال آلام الدنيا، لأنها يجوز أن تفعل على وجهين. ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبات على ما تقدم من المعاصي وكانت الدنيا دار الثواب والعقاب، لوجب أن لا يحسن منه تعالىٰ التكليف؛ لأنه إنما يحسن بأن يكون تعريضًا لمنزلة عظيمة مفارقة لما يحصل عليه التكليف من منازل اللذات. وقد

(١) الإغراء: هو البعث على الفعل على حدٍّ يصير كالمحمول عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

علمنا أن مثل هذه المنزلة لا تحصل للمكلف في دار الدنيا فيما يصل إليه من الملاذ. وإذا لم يستحق التكليف لذلك، فيجب أن يستحق العقاب بالإخلاف بالواجب؛ وفي ذلك إبطال القول بالتناسخ أصلًا، لأنه مبني على استحقاق الثواب والعقاب. وليس لهم أن يقولوا فيما يناله المكلف في الدنيا من ثواب أو عقاب أن ذلك مقدم عن وقته كما نقوله في الحدود المفعولة بالمصر. ولذلك لا يثبتون الآخرة، ولا يجعلون لوقت الثواب والعقاب صفة يفارق بها ما عليه المكلف في الدنيا. فاتجه الكلام عليهم على ما ذكرناه وإن لم يلزمنا مثله فيما تقدم من العقاب؛ لأنا نقول فيها إنها لما فيها من المصلحة في العاجل، فتجري مجرى سائر ما يفعله تعالىٰ من الأمراض وغيرها. وقد بيّنّا من قبل أن المكلف لو علم أن ثواب طاعاته معجل، وكذلك عقاب معاصيه، لصار في حكم الملجأ إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية، وذلك ينقص حسن التكليف؛ لأن الغرض منه التعريض للثواب، ومتى لم يتراخ وقته، وحصل ملجأ إلى فعل ما كلف، لم يستحق به الثواب بالطاعة، فيقبح التكليف. وقول أصحاب التناسخ يؤدّي إلى ذلك إذا قالوا في العقوبات إنها أجمع تعجل وتفعل بالمكلف عقيب معصيته أو مقارنة لها، ومتى قالوا إن العقاب يوجب الإلجاء متى لم يشبه المنافع، وكذلك الثواب إنما يقتضي ذلك متى لم يشبه المضار والغموم، وهذه طريقة المثاب والمعاقب في الدنيا، فقد لزمهم قبح التكليف من الوجه الأول؛ لأنه يؤدّي إلى أن يكون تعريضًا لمثل المنازل التي عليها المكلف.

[في بيان أن الآلام قد تكون بمنزلة العبادات الشرعية]

ومما يدلّ على ما قلناه أنه قد ثبت أنه تعالىٰ يكلف السمعيات من حيث كانت لطفًا في واجبات العقل ـ ولذلك تختلف أحوال المكلفين فيها ـ فغير ممتنع أن يعلم تعالىٰ أن الأمراض في أنها تصرف عن القبيح في العقل، وتبعث على الواجب فيه، بمنزلة العبادات الشرعية، وإذا لم يمتنع ذلك ووجب على المكلف أن يفعل الأصلح بالمكلف في فعل ما كلف، فمن أين أن هذه الآلام لم يفعلها تعالىٰ لهذا الوجه؟ وذلك يمنع من قطعهم فيها أنها عقوبات.

وقد بيّنا أنه لا يمكنهم القدح في حسنها من هذا الوجه بأن يقولوا أنها تكون ظلمًا؛ لأنا قد بيّنا أنه تعالىٰ يعوض المؤلم عليها بما تخرج به من أن تكون ظلمًا، ويفعلها لما ذكرناه من كونها مصلحة ولطفًا.

يبين ذلك أنا نعلم مفارقة حال المكلفين في باب الآلام مع تساويهما في الكفر والفسق. فلو كان المفعول بهما عقابًا، لوجب أن يتساويا في حلوله بهما بل وفي قدره وسائر صفاته. وبطلان ذلك يبيّن أن المكلفين إنما افترقوا في ذلك لأنها مصالح وحالهم فيها مختلفة كما افترقوا في سائر ما فعل بهم من خلق الأموال والأولاد وغير ذلك.

[في بيان أن الآلام ليست عقوبة لأنها قد تُكَلَّف ابتداءً]

ومما يدلّ على ما نقوله ما اعتمده المشايخ قديمًا وحديثًا من أنه إذا حسن منه تعالىٰ الابتداء بالتكليف ـ وذلك يتضمن إلزام ما يشق ـ فإنما يحسن ذلك تعريضًا للنفع [لا] لأنه مستحق على ذنب قد تقدم. فيجب أن يحسن منه تعالىٰ أن يفعل فيهم الآلام للمنافع المستحقة من بعد وإن لم تكن مستحقة على ذنب قد تقدم؛ لأنه لا فرق في العقول بين ما له يحسن إلزام الشاق وفعل الشاق أوله يقبح ذلك. ألا ترى أن أحدنا يحسن منه أن يلزم غيره الشاق لنفع، وإن لم يفعل الشاق للنفع، ومتى عرى من النفع أو كان أنقص، لم يحسن واحد منهما؟

فإن قالوا: من أين أن للتكليف ابتداء وأوّلًا فيصح ما ينبني عليه الكلام، وما أنكرتم أن العالم أبدًا كان بهذه الصورة؟

قيل له: إن الدلالة قد دلّت على حدوث الأجسام والأعراض، و<قد> بيّنا أن للمكلف صفتين يجب أن يكون عليهما حتى يحسن تكليفه؛ فلا بد من أن يكون له أول، إذ المكلف وما يختص به من الصفات له أول. وقد أبطلنا القول في الحركات أنه لا أول لها؛ فلا يصح تعلّقهم بمثله في التكليف. على أن القوم يوافقوننا في الإسلام وإن لزمهم على مذهبهم الخروج منه من جهات نذكرها، فلا يمكنهم التعلّق بهذه المسألة لأنها طريقة الملحدة.

[في بيان أن الغرض من التكليف تعريض المُكَلف لمنازل الثواب]

فإن قالوا: إن التكليف وإن كان له أول، فغير مسلم أنه إلزام فعل شاق، فلا يصح ما ذكرتم؛ لأنا نقول إنه تعالىٰ ابتدأ خلق العقلاء في الجنة وعلى صورة حسنة وكلفهم ما لا يشق ثم أقدم بعضهم على المعصية في ذلك، فاستحقّ منه تعالىٰ أن يكلفه الشاق على سبيل العقوبة لأنه لم يشكر النعمة في الأول، أو لم يفعل النظر والمعرفة ليؤدّي شكره، فكان له سبحانه أن يعاقبه بإلزام التكليف.

قيل له: إن أول ما نقوله إن التكليف لا يحسن إلا تعريضًا للثواب، ولا يجوز أن يعرض تعالىٰ للثواب بما لا يستحقونه، وإنما يستحق ذلك بما يشقّ فعله أو اجتنابه: لأن ما لا يشق من هذين الأمرين لا يصح استحقاق الثواب به، فلا يجوز أن يكون له مدخل في التلكيف.

فإن قال: ومن أين أن الحال في التكليف ما وصفتم؟

قيل له: لأنه لو لم يكن الغرض به التعريض للثواب لقبح لا محالة؛ لأنه كان يتضمن أحد الأمرين: إما الإغراء بالقبيح أو فعل العبث، ويتعالى الله عزّ وجلّ عنهما، فثبت أن الغرض به ما ذكرناه.

وبعد، فلو لم يكن الغرض ما قلناه لكان لا بدّ من أن يكون للقديم تعالىٰ فيه غرض لم يخل من أن يريد بذلك الامتناع من القبيح وفعل الواجب فقط. ولو كان كذلك لوجب أن يلجىء إلى الأمرين لأن الغرض يتم بذلك لا محالة. ومع التخيلة قد لا يتم. أو يريد بذلك أن يعرف الله فيشكره فقط، وذلك له بالضرورة. وإن لم يكن هناك تكليف، ولأن الشكر على الجملة قد يصح ولا يحسن التكليف لهذا الغرض. أو يكون الغرض بذلك الإمراح فيما يشتهيه، وهذا هو الإغراء الذي يتعالى جلّ وعزّ عنه؛ أو يكون الغرض نفع المكلف فقط، وذلك يغني عن تكليف الشاق بما يفعله من التفضل. فصحّ بهذه الجملة أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب. وإذا ثبت ذلك، لا يستحق إلا بفعل الشاق. فصحّ [أنه] لم يحسن منه تعالىٰ أن يكلف إلا على هذا الوجه.

وبعد، فإنه تعالىٰ إن لم يجعل المكلف بحيث يشق عليه فعل ما كلف لنفور طبع يختصّ به واجتناب ما نهى عنه من حيث يشتهيه، لوجب أن تكون صفة المكلف أن يكون مشتهيًا لما كلف، منتفعًا به، نافر الطبع عما منع منه بالنهي، مستبصرًا به. ولو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى فعل ما كلف واجتناب ما نهى عنه. وذلك يبطل التكليف، لأن الإلجاء يمنع من استحقاق الذم والمدح كما يمنع من استحقاق الثواب والعقاب؛ ويوجب ذلك بطلان قولهم، لأنهم إنما قالوا بالتناسخ من حيث ثبت أن العبد يعصي فيستحق العقوبة. وعلى ما بيّنّاه يجب أن يمتنع وقوع المعصية من كل مكلف.

[في الدلالة على أن التكليف يكون لنيل الثواب]

فإن قالوا: إنا نقول في المكلف إنه لا شهوة له ولا نفور طبع في فعل ما كلف ولا تركه فلا يجب ما ذكرتم.

قيل لهم: إن من هذا حاله لا يجوز أن يستحق على ما يفعله ثوابًا ولا عقابًا، بل يجب أن يكون في حكم القديم تعالىٰ في أنه لا يجوز أن يستحق المنافع والمضار. وفي ذلك إبطال القول بالتناسخ. هذا لو صح في العبد أن يكون بهذه الصفة، وقد علمنا أن الأمر بخلافه، لأنه لا بد فيما يفعله من كثير من الأفعال أن يؤثر في محل قدرته وفي آلاته، وتلحقه المشقّة ولا بد من أن تلحقه الغموم بكثير من الأفعال. ولا بد في المكلف من أن يتردد بين الشهوة والنفار، ولولا لك لما صحّت حاله إلى الأكل والشرب وغير ذلك. على أنا نعلم بطلان هذا القول باضطرار، وذلك لا يعلم فيما كلّفناه شرعًا وعقلًا لأنه يلحقنا فيه المشاق. فلا يصح أن يقال إن صفة المكلف ما ذكرتموه.

فإن قالوا: إنا نجيبكم إلى ما ذكرتم في صفة المكلف. لكنا نقول إن ذلك يجب ثانيًا، فأما في أول التكليف فالحال ما سألناكم عنه.

قيل لهم: قد بيّنّا أن الصفة التي يجب أن يكون المكلف عليها لا تختص بتكليف دون تكليف. فكما لا يصح أن يقال إن في المكلفين من ليس هذا حاله، فكذلك لا يصح أن يقال إن أول تكليفهم ليس بهذه الصفة وأن

أواخره تكون كذلك. على أنا قد بيّنّا في باب المعارف أن أول ما يكلف العاقل هو النظر والمعرفة. وقد علمنا ما يلحق من المشقة بالنظر ودفع الشبه، فإن ذلك فيما يلحق القلب يزيد على المشاق التي تلحق الجوارح. وكيف يجوز أن يقال إنه تعالىٰ يكلفهم أولًا ما ينفع ولا يشق ثم يعاقب العصاة منهم بتكليف الشاق؟

[في بيان استحقاق العقوبة على حال التكليف]

وبعد، فقد بيّنّا أن مَن لم يفعل الملاذ لا يستحق العقوبة كما لا يستحق فاعلها الثواب، فكيف يجوز أن يقال إنهم إذا عصوا حسن منه تعالىٰ أن يعاقبهم بإلزام المشاق؟ فلو جاز ذلك لجاز أن يقال: إذا فعلوا ذلك يثيبهم بأنواع الثواب.

فإن قالوا: كذلك نقول.

قيل لهم: قد بيّنّا أنه لا يستحق إلا بفعل ما يشق، فلا يصح ما ذكرتم.

وبعد، فإنه تعالىٰ إذا كان مَن أطاعه منهم يبقيه على حالته في الجنة وفي النعيم، فكيف يقال إن ذلك ثواب وقد كان حاصلًا في الأول على جهة التفضل؟

ومتى قالوا: إن مثل الثواب قد يكون تفضلًا، لزمهم على ذلك أن مثل العقاب يكون محنة ولطفًا. على أنه قد ثبت أن العاقل لا بد من أن يكون مكلفًا بترك الظلم والغضب، ورد الوديعة وقضاء الدين، ولا يصح أن ينفك العاقل من وجوب ذلك. فيجب فيمن كلّفه الله أولًا أن يكون قد كلّف هذه الأمور. وقد علمنا ما على النفس من المشقة في الامتناع من تناول مال الغير وقصر النفس على ما تملكه من مال وتصرف في حرمه وغير ذلك. وكذلك فإنا نعلم ما يلحق النفس من المشقة في رد الوديعة والإنصاف. فإذا كان الفاعل يكلّف أولًا ما هذا حاله، فكيف يجوز أن يقال إنه لم يكلف الشاق ثم كلف.

وبعد، فإن العقلاء في الأول لا بد من أن يعلموا أنهم متى عصوا استحقوا العقوبة وإن كان لا مشقة عليهم في الفعل. وهذا يوجب أن يلحقهم الغمّ لعلمهم بجواز إقدامهم على ما هذا حاله وخوفهم من العقوبة، ويوجب أن يكونوا بهذا الفعل ظالمين لأنفسهم، والظالم لنفسه لا بد من أن يغتمّ إذا فعل ذلك الظلم أو خشي أن يفعله. وهذا يوجب أن لا يتفكروا في المشقّة في الابتداء.

وبعد، فإن العقلاء في الأول لو أن بعضهم أراد من غيره ماله وحرمه، لوجب عليه أن يدفعه عن نفسه على بعض الوجوه بفعل ما يلحق فيه المشقّة، وقد كلّف هذا. وهذا يوجب فساد ما قالوه.

وبعد، فإنا قد علمنا الآن أن من المكلفين من قد كلّف الشاق وإن لم يكن عاصيًا كالأنبياء وغيرهم؛ وإن كان في ابتداء التكليف لا يحسن تكليف الشاق على ما ذكروه فيجب فيمن استمرّ على الطاعة ولم يعص، أو تاب من معاصيه، أن تكون هذا حاله. وعلمنا بخلافه يقضي ببطلان قولهم.

[في بيان التكليف هو محور الثواب والعقاب]

فإن قالوا: إنه جلّ وعزّ لم يكلف من خلقه في الأول في الجنة مع الصحة والسلامة والنعمة، لكنهم ألزموا أنفسهم عند مشاهدة آثار النعم القيام بالشكر والعبادة فصاروا مكلفين لأنفسهم. فلما عصوا فيما التزموه صاروا في حكم من أوجب النذر ولم يفته، فحسن منه تعالىٰ أن يكلفهم الشاق. فصار تكليف الشاق من الله تعالىٰ هو الابتداء، لكنه على معصية تقدّمت منهم فيما التزموه لا فيما كلفوه، ولا يلزم ما ذكرتم. قيل له: إن هذا كلام مَن لا يعرف حقيقة التكليف؛ وذلك أنه تعالىٰ إنما يحصل مكلفًا بالإعلام والتعريف، إما على وجه الاضطرار، أو نصب الأدلّة. فمتى فعل ذلك، فلا بد من أن يريد ما كلف ويأمر به، فيحصل مكلفًا موجبًا. وليس يصير الواجب واجبًا إلا على هذه الطريقة؛ لأنه لا علّة يجب لأجلها يجري مجرى العلم في إيجابه كون العالم عالمًا. وقد بيّنّا ذلك فيما سبق.

وإذا صحّ ذلك، فالذين خلقهم الله تعالىٰ في الجنة ما التزموه وألزموا أنفسهم من شكر وعبادة لا يخلو من وجهين: إما أن يعلموا باضطرار أو بدليل وجوب ذلك عليهم؛ وذلك يقتضي أنه تعالىٰ قد كلفهم إذا كانوا على سائر الصفات التي يكون عليها المكلف، وإن كان ما التزموه لا يعلم وجوبه وإلزامهم ذلك أنفسهم قبيح. وإذا كان قبيحًا، فالامتناع منه لا يوجب العقوبة، بل فعله هو الموجب للعقوبة. وفي ذلك بعض ما ذكروه من قولهم إنهم إذا عصوا وخالفوا ما التزموه، استحقّوا العقاب. وإذا كلف ما نقول وفعلوه، لم يستحقوا ذلك. وإنما نقول إن الوفاء بالنذر واجب سمعًا لأن الله تعالىٰ أوجب ذلك. فعادت الحال فيه إلى أنه من تكليفه، وإن كان ما يأتيه الناذر هو السبب في وجوب ذلك. ولذلك اختلف حكم النذر، فيه ما يجب وفيه ما يسقط. ولو كان للإنسان أن يلزم نفسه الأفعال عقلًا، لما اختلفت هذه الأفعال، وكان لكل واحد أن يوجب على نفسه ما شاء، وكان له أن يسقط عنها ما شاء. وبطلان ذلك يبيّن فساد ما سألوا عنه.

على أنّا نعلم من حال ما كلّفناه عقلًا وشرعًا أنا إنما نستحق المدح به والثواب إذا فعلناه على وجه مخصوص يقتضي فيه المشقّة؛ لأنه لو فعله الإنسان لا لوجوبه في عقله لم يستحق ثوابًا، ولا بخلافه عقابًا. فكيف يصح أن يقال إن العقوبة تستحق على خلاف هذه الطريقة؟ لأن قولهم يؤدّي إلى أن مَن لم يفعل ما يشتهيه يستحق العقاب. والطريقة التي ذكرناها لا يتأتى فيها.

[في بيان أن الثواب على قدر المشقّة]

فإن قالوا: فأنتم تستحقون الثواب بما لا يشق من الأفعال كالمعارف وغيرها؟ قيل لهم: إنا لا نجوز استحقاقه إلا فيما يشق أو يجري مجرى الشاق لأمر يرجع إلى سببه أو وقوعه على وجه مخصوص، أو مقارنة معنى له، ولذلك قلنا إن من قصر نفسه على ما يملك من مأكول ومنكوح وعدل عما هو أشهى إليه إنه يستحق الثواب عليه، لأنه قد قارنه ما يقتضي فيه المشقّة. وذلك يسقط سائر الأسئلة في هذا الباب.

على أن مَن يكلف الأمور الشاقّة من العبادات قد يستمر بفعلها إذا تصور الثواب الذي يستحق عليها كما قد يشق عليه فعلها. فلم صارت بأن تكون عقوبة عندهم أولى من أن تكون ثوابًا؟ لأن عندهم أن ما أدّى إلى السرور والنفع، حاله في أنه ثواب كحال ما يؤدّي إلى ضرر وغمّ. وهذا يوجب بطلان قولهم إن ذلك لا يستحق إلا بالمعصية. لأنه ليس بأن يستحق بها لما فيها من المضرة بأولى من أن يستحق بالطاعة لما فيها من السرور.

فإن قال: ألستم لا تعتدون بهذا السرور، وتقولون إنه يستحق به الثواب لأنه شاق، فكذلك نقول. قيل لهم: إنا نجعل من صفة ما يستحق الثواب أن يكون شاقًّا وإن فات به السرور والنفع من وجه آخر؛ لأن السرور عندنا بأداء العبادات لا يكون لأمر يرجع إليها وإنما يكون لأمر يرجع إلى ثوابها، ولذلك لا يسرّ الفاسق والكافر بأداء العبادة إذا علمناه أنه لا ثواب له عليها. فإذا صح ذلك صار المسرور به غير شاقّ، فلم يقدح فيما شرطه في التكليف. وليس كذلك مذهب القوم، لأنهم يجعلون كل ما أدّى إلى السرور في حكمه في أنه يكون عقابًا، فيلزمهم ما ألزمناهم.

[في بيان أن التكليف ليس مستحقًّا لأنه ليس عقوبة]

فإن قال: إنه تعالىٰ يجوز أن يلزم الشاقّ لا عقوبة وإن كان لا يجوز أن يؤلم إلا عقوبة، لأن الإلزام بخلاف الإيلام. ألا ترى أن أحدنا ينبّه غيره على وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وغير ذلك، فيكون في حكم المؤلم له، ويحسن ذلك منه من غير نفع، ولا يحسن أن يؤلمه إلا لمنفعة. قيل له: إن أحدنا إذا نبّه على الواجبات وذكر المكلف بها فيذكر، فإنما يصير واجبًا عليه بإيجابه تعالىٰ، لا بما فعله المنبّه. فلذلك حسن منه من غير نفع. وليس كذلك إذا آلمه. وإنما يجب أن يمثل قولهم بما بيّنّاه أولًا من إلزام الأجير العمل، لأنه لم يحسن إلا لمنفعة لما كان ذلك الإلزام من قبله، كما لا يحسن إيلامه إلا لمنفعة.

فإن قالوا: إنه سبحانه إذا ألزم المكلف فقد دلّه على ما فيه حظه، فلا يجب أن يكون عقوبة، وليس كذلك الحال فيما يفعله تعالىٰ من الآلام. قيل

لهم: وكذلك متى فعل فيه الآلام، فقد فعل ما له فيه الحظ الوافر من المنفعة، فلا يجب أن يكون مستحقًّا.

فإذا قال: إنه تعالىٰ إذا كلف، فلا يجب كونه مستحقًّا، لأنه يؤدّي إلى أن المستحق من الضرر واقع به من نفسه، وذلك لا يحسن من المستحق. وليس كذلك إذا آلمه، لأنه لا يؤدي إلى هذا الفساد، فصحّ كونه عقوبة. قيل له: إنا لم نوجب في التكليف أنه عقوبة، بل نمنع من ذلك أشد المنع لما ذكرته من العلّة ولغيره، وأنها أوجبت عليك فساد قولك في الآلام أنها لا تكون إلا عقوبة من حيث تؤدي إلى أن التكليف الذي قد يصح أنه لا يكون عقوبة، مستحق وعقاب. فكلما زدت في الدلالة على أن التكليف لا يكون مستحقًّا، كان آكد للكلام الذي أوردناه.

وبعد، فإن ما يفعله المكلف بنفسه كما لا يجوز أن يكون عقوبة، فكذلك ما يفعله من الآلام لا يجب أن يكون عقوبة، لأنه قد يجوز أن يكون حسنًا للنفع. فجوّز فيها أن لا تكون عقوبة كما أوجبت في التكليف أن لا يكون عقوبة.

[في بيان الرد على أصحاب التناسخ في مسألة التكليف]

على أن شيوخنا ألزموهم على الآلام والآفات، وقالوا: إذا كانت لا تكون إلا عقوبة، فكذلك في العمى والزمانة؛ لأن ذلك يغمّ وإن لم يؤلم. وألزموهم على ارتكاب ذلك القول بأن الخلقة الناقصة القبيحة لا تكون إلا عقوبة، فالتزموه وقالوا إنه تعالىٰ يعاقب العاصي بأن ينقله في الأَشخاص القبيحة، وأوجبوا ذلك. وزعموا أن أرواح العصاة تحصل في الصور القبيحة، وأن أرواح الطائعين تحصل في الصور الحسنة؛ وهذا يوجب عليهم أنه تعالىٰ في الابتداء لا يحسن منه أن يتفضل بخلق هذه الصورة؛ لأنها إما أن تكون كاملة يسر بمثلها، أو ناقصة يغتمّ بها، وكلاهما لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق. أو يلزمهم القول بأن التفضل بالثواب يحسن، وفي ذلك هدم القول بالتكليف. ويلزم القول ـ على هذه الطريقة ـ في الأنبياء والصالحين أن لا تلحقهم الأمراض والآفات، وأن لا يلحق صورتهم نقص. وذلك مما بيّنّا ثبوت فهم وأنه يبطل مقالة القوم. والذي قدمناه في صفة التكليف، وفي أن العبد لا يكلف نفسه،

يبطل ما يذهب إليه فريق منهم في باب الإباحة؛ لأنهم يقولون على بعض ما ذكرناه من أن العبد متى أخلص في الطاعة لم يحسن منه تعالىٰ أن يشق عليه في التعبد أو يقولون إن التكليف من قبل العبد، وله أن يكلف نفسه، وله أن يسقط التكليف عنها ما لم يكن مستحقًّا للعقوبة. وقد بيّنّا بطلان جميع ذلك. ويجب على ما قدمناه أن يكون التكليف كلما كان أشق أن يكون أولى في الحكمة بأن يلزمه تعالىٰ من أخلص في العبادة لأنه أعود بالنفع العظيم على ما بيّنّاه.

على أن قولهم يوجب أن الممدوح والمذموم والمثاب والمعاقب هو غير هذا الشخص المتصرف، وذلك مما بيّنّا فساد القول به، وأن القول به خروج من الإسلام، فيجب بطلان قولهم.

وبعد، فإنه يجب على قولهم أن لا يموت المكلف في هذه الأحوال وإنما يلحق القوالب الفساد. فالمكلف ينتقل من صورة إلى صورة. وهذا بخلاف الدين والإسلام. بل يعلم من دين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خلافه باضطرار.

على أن قولهم إن حال الطيور والبهائم في أنها مكلفة يلحقها الذم والمدح أو ما فيها من الأرواح كما يلحق العاقل منا كحالنا، فخلاف ما بُنِيَ عليه الإسلام والدين؛ لأنه يعرف ضرورة من شريعة محمد صلّى الله عليه وسلّم خلاف ذلك.

على أن قولهم بأن دار الثواب والعقاب ليست إلا الدنيا، وإنه لا دار تتميز من هذه، وإنه لا ثواب يخلص ويصفو في دار مخصوصة، ولا عقاب يخلص في دار مخصوصة، مما يعلم من دين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خلافه. فيجب بطلان ما أدّى إليه من القول بالتناسخ.

وما يروى في أرواح الشهداء من أنها في حواصل الطير الخضر(١) وما شاكل ذلك، فمما لا يقترح في قولنا، لأنا لا نجعل المكلف هو الروح، كما لا نجعل المكلف هو شعره ودمه ويده. فلا يمتنع ـ على طريق الإكرام لهم ـ

(١) رواه الدارمي في مسنده موقوفًا عن ابن مسعود، بلفظ: «أرواح الشهداء عند الله يوم القيامة في حواصل طير خضر لها قناديل معلّقة بالعرش. . .».

أن يحفظ أرواحهم في بعض الحيوان، كما يلزمنا حفظ أبعاض الصالحين إذا ظفرنا به ومواراته على وجه مخصوص.

وأما ما يُروى من أن الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف[١]، فلا يجوز أن يكون على ظاهره؛ لأن الأرواح في الحقيقة لا توصف بأنها جنود ولا بأنها تتناكر وتتعارف، لأن كل ذلك من صفات الحي. والمراد بذلك ـ إن صح ـ أن ذوي الأرواح بهذه الصفة، فذكر الروح وأراد الحي، وإن كان كثير من الأخبار تبعد صحته، فلا يصح التعلّق به فيما يجري هذا المجرى من المذاهب لأنه من باب العلم والدين، وخبر الواحد لا يقبل فيما هذا حاله.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [آل عمران: الآية ١٦٩] لا يدلّ على أن الشهيد ليس هو الشخص؛ لأنه تعالىٰ إنما خاطب بذلك فيمن تقدم قبله، وبين أنه قد أحياهم وأنهم في السٰموات وجنّاتها يرزقون. فليس في ظاهرة دلالة على أنهم أحياء في حال ما قتلوا.

على أن من دين رسول الله صلّى الله عليه أن الولد إذا وُلد فهو غير مكلّف وأنه يكلف بعد ذلك، وأن الإنسان تتلف حاله في كونه مكلّفًا.

وكيف يصح مع ذلك مقالة القوم وكل ما ذكرناه من الأدلة يمكن أن يورد عليه على طريق السؤال والمطالبة، فإن نحن تقصيناه طال. والجملة التي أوردناها في هذا الباب كافية.

فصل في هل يختلف ما يفعله تعالىٰ بالمكلف وبغيره من الأمراض والآلام؟

[في بيان رأي أبي علي حول الآلام أنها قد تكون محنة وعقوبة]

اعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله كان يذهب إلى أن هذه الأمراض الواقعة بالكافر[٢] والفاسق[٣] يجوز أن تكون عقوبة ويجوز أن تكون محنة؛ لأنه

(١) رواه أصحاب الصِّحاح من حديث عائشة عن رسول الله ﷺ.
(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ١١٦ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (٢) صفحة ١١٦ من هذا الجزء.

تعالىٰ كما يحسن منه ويجب عليه أن يلطف له، فكذلك يحسن منه [أن] يعاقبه قدرًا من العقاب. فالواقع من الآلام ليس بأن يقال إنه محنة بأولى من أن يقال إنه عقوبة. وكان يقول إن جميع ما يستحقه من العقاب ـ وإن كان لا يجوز أن يفعل به مع التكليف ـ فالقليل من ذلك يجوز أن يفعل به، فيحلّ محل الحدود الواقعة بالمصِر. ولا يمنع أن يكون في تقديم بعض ما يستحقه مصلحة؛ لأنه يجوز أن يفعل ما يجري مجرى الحدود على سبيل العقوبة لما في تقديمه من المصلحة. فكذلك لا يمتنع أن يمرضه قدرًا من المرض. فيكون في تقديم ذلك ـ وإن كان عقوبة ـ ضرب من المصلحة. ويقول إن المفعول بمن ليس بمكلف، أو بالمطيع، يقطع على أنه محنة وليس بعقوبة؛ لأنه ليس بمستحق للعقوبة. فلو فعله تعالىٰ به على هذا الوجه لكان قبيحًا، تعالىٰ الله عن ذلك.

[في بيان رأي أبي هاشم حول الآلام أنها محنة فقط]

وأما أبو هاشم رحمه الله فإنه يقطع على أن ذلك محنة[1]، ويستدلّ على ذلك بأنه تعالىٰ قد يعبد بالصبر عليه والرضا به. وليس كذلك حال العقوبة، لأنها مما لا يجب الصبر عليه ولا الرضا به، بل يجوز فيها الجزع والهرب. يبيّن ذلك أن ما يفعله تعالىٰ على سبيل المحنة هو صلاح للمكلف في الدين، فيلزمه الصبر عليه والتسليم له، ويجري ذلك مجرى ما يتعبد به مما هو صلاحه. فكما يجب فيما يتعبّد به أن يصبر عليه ويتحمله ويرضى به، فكذلك القول في المرض إذا كان عقوبة. وقد علمنا أن هذه الأمارة قائمة في جميع ما فعله تعالىٰ من الأمراض. فيجب القضاء في جميعها بأنها محنة. ولهذا تعبَّد تعالىٰ التائب بالصبر على ما يفعل به من الحدود ولم يتعبد المصِر، بل له أن يجزع ويهرب. لذلك اختلف الفقهاء: فمنهم مَن يزيل عنه الحد بالهرب والتوبة. فإذا علمنا أن النازل من الأمراض بالفاسق ـ فيما ذكرنا ـ كالنازل بالمؤمن؛ فيجب كونه جميعه محنة.

---

(١) المحنة: هي تحمّل المؤنة التي تسهل وتصعب على البدن بالنظر والفكر. (التوحيد للماتريدي ص ١٠٨). وهي ما يمتحن به الإنسان؛ كالبَلِيَّة لما يبتلى به. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٨٥).

فإن قال: إذا كان ما يفعله به على سبيل العقوبة يقوم مقام ما يفعل به على سبيل المحنة في أنه مصلحة ويحصل فيه وجه زائد ـ وهو كونه مستحقًّا ـ فهلا قيل إنه تعالىٰ يفعله ويكون عقوبة ويحصل في تقديمه المصلحة؟

قيل له: قد كان يجوز ما ذكرته لولا ما بيّنّاه من التعبّد بالصبر عليه وإجرائه مجرى ما يتعبد به من المصالح الشرعية؛ لأن هذا التعبير في هذه الأمراض بمنزلة أن يتعبد تعالىٰ فيها بأن توصف بأنها لطف ومصلحة. فكما لو تعبد بذلك فيها لوجب القطع بأنها محنة ـ وإن كان من فعل ذلك به يستحق العقوبة ـ فكذلك القول فيما ذكرناه. وليس يجب من حيث استحقّ العقوبة أن لا يجوز أن يفعل به من جنس العقوبة ما لا يكون عقوبة؛ لأنه لا يمتنع أن تعلم تعالىٰ فيما يفعل به من الآلام أنها متى فعلها على جهة المحنة تكون مصلحة، ومتى قدمت على وجه العقوبة لا تكون مصلحة، فيفعلها تعالىٰ على أحد الوجهين.

[في بيان أنه تعالىٰ يفعل الآلام على وجه المحنة وإن كان المكلف مستحقًّا للعقوبة]

فإن قال: إذا كان الجنس واحدًا وما يتناوله الإدراك منه لا يتغير ولا يختلف، فهلا قلتم إنه عقوبة ليحصل به كلتا الفائدتين؟

قيل له: إن الجنس وإن كان لا يختلف، فالوجه الذي يقع عليه يختلف، وما يقترن به في التعبد يختلف؛ لأن ما يفعله تعالىٰ على وجه المحنة، يفعله على خلاف الوجه الذي يفعله عليه إذا كان عقوبة. ومَن يفعل ذلك به تختلف عبادته في الأمرين: فيلزمه في المحنة من التعبد ما لا يلزمه في العقوبة، ويجوز منه في العقوبة ما لا يجوز منه في المحنة. فلا يمتنع أن يكون للواقع على أحد الوجهين من الحظ ما ليس للواقع على الوجه الآخر. فلذلك قلنا إنه تعالى يفعل ذلك على وجه المحنة للدليل الذي قدّمناه وإن كان مستحقًّا للعقوبة.

وبعد، فإن حال التكليف في أن المستحق من ثواب أو عقاب لا يفعل فيها بمنزلة أحوال مَن ليس بمكلف، فلا بد من دليل سوى كون الألم مستحقًّا.

فيعلم به أن المفعول هو المستحق. وتفارق حال التكليف أوقات الآخرة، لأن تلك الحال هي الحال التي يفعل فيها المستحق. فيجب القضاء في الواقع في تلك الحال أنها مستحقة. وهذا يوجب التفرقة بين الأمرين.

وأما ما أمر به تعالىٰ من إقامة الحدود على المصِر، فإنما حكمنا بأنه عقوبة لأنه مستحق العقوبة. لكن لدليل زائد، وهو أنه واجب على الإمام أن يفعله على وجه الاستحقاق والإهانة. وللمحدود أن يجزع ولا يلزمه أن يصبر. فحصلت فيه أمارة العقوبة، ولذلك قضينا فيه بأنه مستحق.

[في بيان أن ما ينزل بالمكلف من الأمراض لطفٌ له]

فإن قال: أوَلستم تقولون في هذا الحد إنه وإن كان مصلحة فليس بواجب الرضا به والصبر عليه، فهلا وجب مثله في المرض؟

قيل له: إن هذا الحد ليس بمصلحة للمفعول به في باب الدين؛ كما قلناه في المرض. وإنما نقول فيه إنه مصلحة في باب الدنيا، أو لغيره، وذلك لا يوجب فيه الصبر والرضا كما ذكرناه في المرض. على أنه لو كان مصلحة لغيره في باب الدين، كان لا يمنع أن يكون مفعولاً به على وجه العقوبة، فلا يلزمه الرضا والصبر، وإن كان فيه لغيره اعتبار. وإنما يمنع من أن يكون الرضا والصبر واجبين عليه فيما هو عقوبة له على ما ذكرناه في الأمراض.

فإن قال: فجوّزوا فيما نقول به من المرض أن يكون لطفًا لغيره، فلا يلزمه الصبر والرضا وإن كان محنة. وفي ذلك نقض دليلكم.

قيل له: لو جاز ما ذكرته للزمه الصبر عليه لأنه مفعول لمنافعه التي هي الأعواض. فكيف وقد بيّنّا من قبل أنه لا يجوز فيما ينزل بالمكلف من الأمراض إلا أن يكون لطفًا له وإن كان قد يجوز أن يكون لطفًا لغيره؟ وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

فإن قال: إذا كان ما يفعل به من المرض لطفًا له؛ فهلا قلتم: إنه لا يلزم به عوض لأنه قد فعل به لمصالحه في التكليف. وهذا النفع يخرجه من كونه ظلمًا وعبثًا جميعًا؟ فمن أين فيما هذا حاله أنه يلزم به العوض؟ وإنما يلزم به

العوض فيما يفعل بمن ليس بمكلف، لأنه يكون مصلحة لغيره. فلو لم يكن فيه عوض لكان داخلًا في العبث.

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن ذلك بأن وجه كونه مصلحة مما يتم وإن لم يكن ألمًا، وكذلك قد تقوم في هذا الوجه اللذة مقام الألم. وليس كذلك وجه استحقاق العوض به. لأنه إنما يستحق إذا كان ألمًا. فلا يجب من حيث كان مصلحة له أن لا يستحق العوض به. وصار من الوجه الذي ذكرناه بمنزلة فعلين يختصّ أحدهما بوجه المصلحة، والآخر بوجه التعويض في أن أحدهما لا يسقط حكم الآخر. وأجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك بأن الألم لا بد من أن يحصل فيه من النفع ما يخرج به من كونه ظلمًا. وقد علمنا أن الثواب الذي يحصل للمكلف إنما يحصل على اختياره الواجب الذي المرض لطف فيه، لا على نفس المرض. فلم يجز أن يكون مقابلًا للمرض ومخرجًا له من أن يكون ظلمًا، فإذن لا بد في المرض من نفع سواه يخرجه من كونه ظلمًا، وهو العوض. يبيّن ذلك أنه تعالىٰ إذا تعبّد بالصلاة لأنها لطف في مجانبة الفحشاء؛ وغير جائز أن يقال فيها إنها لا يستحق بها الثواب. وإنما حسن منه تعالىٰ أن يكلفها ليتوصل بها إلى ما تستحق به الثواب. بل لا بد من ثواب مخصوص يستحق سوى الثواب الذي يستحق لمجانبة الفحشاء وإن كانت لطفًا فيه. فكذلك القول في المرض إذا كان لطفًا في جميع الواجبات.

وإذا صحّ ما ذكرناه، فالواجب أن نقطع في جميع الأمراض أنه تعالىٰ يعوّض عليها، كما يجب أن نقطع في جميعها أنها محنة ومصلحة، كانت واقعة بالمكلف أو غيره، وبمستحق العقاب أو غيره على ما بيّنّاه.

[في بيان رأي أبي هاشم واستدلاله بأن الأمراض لطف كلها]

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ما ذكرناه أولًا بأن هذه الأمراض الواقعة بمستحق العقاب لو كانت عقوبة لوجب أن تكون مفعولة على وجه الاستخفاف والإهانة، لأن ذلك من حق العقاب وصفته. وإذا بطل ذلك

علم أنها محنة. وهذا غير مسلم. وذلك لأنه لا يمكن القطع على أنه تعالىٰ لا يفعلها على وجه الاستخفاف والإهانة إلا بدليل يدلّ بمجرده على أن ذلك محنة. فالتعلّق بذلك لا يصح. وأما الاستخفاف والإهانة إذا كانا من فعل غير المؤلم، فليسا شرطًا في كونهما عقوبة. فلا يمكن التعلّق بذلك. لكنه يجوز أن يقال إنه قد تعبّد في مستحق العقاب إذا نزل به المرض أن يعزّيه ويصبّره ويعينه على زواله. وكذلك فيما ينزل به من المصائب. وإن ما يلزم في ذلك أو يحسن فيه لا يختلف حال المؤمن والكافر. فيجب تساوي جميعه في أنه محنة وليس بعقوبة. والذي حكينا عنه الآن رحمه الله نبّه على أنه لا يقطع في الأمراض الواقعة لمستحق العقاب على أنها عقوبة من حيث لا يعلم الوجه الذي عليه وقعت. فأما أن يستدلّ به قطعًا على أنها محنة، فبعيد على قدمناه. وعلى هذا الوجه حمل شيخنا ما رُوِيَ من الأخبار عن رسول الله صلّى الله عليه في الرضا بالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه أن المراد بذلك الرضا بجميع ما يحدث من قبله تعالىٰ من الأمراض والمصائب وأنواع الشدّة، وأنه في الوجوب بمنزلة الرضا بالعافية والمنافع وأصناف الرخاء. وإذا لم يفصل بين الواقع بالمكلف وغيره، فيجب تساوي الكل في هذا الباب.

فصل في بيان ما يحدثه الله جلّ وعزّ من المضار وإن لم تكن آلامًا وأمراضًا

[في إثبات أن جميع المضار حتى ولو لم تكن آلامًا فهي لطف ومحنة]

اعلم أن المرض إنما وجب القول فيه بأنه محنة ويلزم به عوض لأنه ضرر واقع به غير مستحق. وقد علمنا أن ما عدا ذلك من المضار بهذه المنزلة كالمصائب وغيرها؛ لأن الإنسان يغتمّ الغمّ الشديد بموت والد وولد وفقد مَن ينتفع به، وكذلك فقد يلحقه بما ينال ماله وملكه من المضار كالهدم والغرق والحريق وغيرها. فيجب في كل ما هذا حاله أن يكون كالمرض فيما بيّنّاه من الحكم.

فإن قال: إذا كان موت الوالد صلاحًا له ومستحق هوية العوض في الآخرة، فكيف يجب أن يكون صلاحًا للولد من حيث يغتمّ به؟

قيل له: إن الموت إنما يستحق به العوض إذا قارنته آلام؛ وأما إذا تجرّد فغير واجب ذلك فيه. وفي الحالتين لا يجوز أن يكون مصلحة له، لأن الموت مقطعة له عن التكليف. وإنما يكون مصلحة لغيره. وأولى مَن يكون مصلحة له مَن يغتمّ بنزول الموت به، لأنه يصير لاغتمامه به كأن ذلك الضرر مفعول فيه. ولذلك نقول: إن الوالد يستحق العوض على ما يناله من الغمّ، لأنه في حكم المفعول به، وكأنه موجب عن الموت النازل بابنه، فيجب أن يستحق فيه العوض على الله تعالىٰ.

[في بيان الوجوه التي يجب فيها العوض عن المضار]

فإن قال: وإذا كان هذا الغمّ من فعل المغتمّ، فكيف يجب عليه تعالىٰ فيه العوض؟

قيل له: إنه وإن كان من فعله؛ فغير ممتنع أن يكون العوض يلزم فيه من حيث وجب حصوله عند ما فعله تعالىٰ من الإمانة، كما يلزم في الطفل إذا وضعناه تحت البرد فمات علينا فيه العوض، لما كان ذلك الموت كأنه من فعلنا من حيث وجب بالعادة وقوعه عنده. على أنا لا نقول في الغمّ الحاصل عند موت الوالد إنه من فعله على كل حال، بل فيه ما يكون من فعل الله سبحانه إذا كان علمًا ضروريًّا بما يلحقه من المضار بفقد الوالد. وكل ذلك يسقط ما سأل عنه.

فإن قال: أفليس أحوال الناس تختلف في الغمّ عند المصائب والمضار. فالبخيل يكثر غمّه ويزيد على غمّ الجواد. والراجع إلى الله تعالىٰ يقل غمّه عن غمّ المتمسك بالدنيا. أفتقولون إن جميع ذلك يلزم فيه العوض أو فيه ما يكون في حكم المبتدأ من جهة المغتم فلا يلزم به العوض؟

قيل له: إذا كان ما لأجله تختلف الغموم ومقاديرها من فعله تعالىٰ ومن قبله، فذلك غير مؤثر في وجوب العوض في جميعه. وهو تعالىٰ قد فعل بالبخيل من ضيق الصدر ما تشق عليه العطية ويعظم غمّه بفقد المنفعة، وبالجواد من سعة الصدر ما يسهل فيه ذلك. فيجب في جميع ما يلحقه من الغموم أن يكون العوض عليه تعالىٰ. وأما ما يزيد المكلف من الغموم من غير

سبب يمكن ذكره، وقد كان يجوز أن لا يحصل عند موت القريب والحميم، فذلك في حكم المبتدأ، فلا يجب به العوض، ويصير بمنزلة أن يؤلم نفسه على طريق الابتداء في هذه القضية، إلا أن يكون تعالىٰ قد أتاح له هذا الغم وحسنه في عقله، فيجب عليه تعالىٰ العوض. لا للوجه الذي وجب لأجله العوض على ما تقدم من الغموم، لكن لأجل الإتاحة المتعلقة به؛ لأن الدلالة كما دلّت على أنه تعالىٰ يستحق عليه العوض فيما يفعله من المضار، فكذلك يلزمه العوض فيما ينتجه من الآلام على ما يسببه من بعد.

[في بيان أن العوض مشروط بالمضرة اللاحقة بالمكلف]

فإن قال: أفتقولون فيما يفعله من أسباب الغمّ إنها توجب الغمّ وإن لم يعرف العبد بموضعها ولم يغتمّ بها؛ نحو أن يرد على ماله تلف من قبله تعالىٰ فلا يصل إليه الخبر حتى يموت أو يموت والده فيخفي عليه خبره؟

قيل له: إن العوض إنما يجب فيما هذا حاله مقابلًا للغمّ اذي هو المضرة. فإذا لم يحصل لوجه من الوجوه، فلا عوض يستحق. كما أن العوض إذا وجب للآلام فمتى لم تحصل، لم يجب العوض.

فإن قال: فهذا الهلاك الذي اختصّ بماله، إذا لم يجب له به العوض ولا لغيره، أفليس ذلك يؤدّي إلى كونه ظلمًا وعبثًا؟

قيل له: إنا لم نقل إنه يستحق بهذا الضرب من الضرر العوض، وإنما قلنا إن العوض الذي من حقّه أن يستحق بالغمّ لا يستحقّه متى لم يحصل الغمّ. وأما إضراره تعالىٰ به من جهة إتلاف المال، فقد يجوز أن يقال إنه بمنزلة مَن يؤلمه على وجه لا يعلم به في أنه يستحق العوض، وإن كان لا بد فيما كان هذا حاله أن يكون صلاحًا لغيره؛ لأنه لا يجوز أن يكون صلاحًا له وهو لا يعرف بموضعه. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن يأخذ من مال غيره قدرًا لا يغتمّ به ولا يلحقه مضرة لكثرة ماله إنه ليس بظالم له. فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يقال فيما يفعله تعالىٰ من إتلاف المال من غير أن يشعر به مالكه إنه لا عوض فيه، لكنه لا بد من أن يفعله تعالىٰ لضرب من المصلحة وإلا كان عبثًا. وأما العوض فإنما يجب إذا ثبت أنه ضرر أو يؤدّي إليه. وأما إذا عري

من ذلك، فكيف يجب به العوض؟ والذي ذكرناه أولًا أولى، لأن المعتبر في الضرر هو بحصوله دون علمه. وكذلك يكون الواحد منا مضِرًّا بالمجنون والصبي والغائب إذا أتلف أموالهم. والأولى أن يكون ظلمًا لهم أيضًا. فحصل أن الضرر لا يعتبر [فيه] العلم، وإن كان مع العلم يزداد ويقوى. وفي الغمّ لا بد من اعتبار العلم أو ما يقوم مقامه. واعلم أنه لا فرق بين ما يفعله سبحانه من المضار وبين منعه العبد ما جعله محتاجًا إليه على وجه مخصوص في أنه يلزم به العوض. ولو أنه تعالىٰ جوع العبد ولم يرزقه ما يزيل الجوع، لوجب به العوض على الله؛ لأنه بمنزلة الأمراض في كونه مضرّة. ولا فرق بين أن يجعله بهذه الصفة ولا يرزقه، وبين أن يجعله محتاجًا إلى طلب الرزق ليجده، في أن في الوجهين يجب على الله تعالىٰ العوض؛ لأن ما يفعله من الكد والتعب في طلب الرزق بمنزلة أن يكون من قبله تعالىٰ، لما كان سببه والمحوج إليه من قبله بما فعله. وإذا كان كذلك، فيجب فيه على الله تعالى العوض. وإنما يزول العوض في ذلك متى رزقه تعالىٰ ما يزيل به الجوع من غير كدّ ومشقّة.

[في بيان عدم وجوب العوض على فقد ما لو حصل لكان نفعًا]

فإن قال: أفتعتبرون في هذا الباب أن يكون تعالىٰ مضرًّا به كالجوع، أو يكون محتاجًا إليه وإن لم تلحقه المضرة؟

قيل له: إنه لا يجب العوض بفقد ما لو حصل لكان نفعًا؛ لأن ذلك يوجب على الله تعالىٰ العوض فيما لا نهاية له من الشهوة والمشتهي، لأنه لا قدر من ذلك إلا ولو حصل لكان ينتفع به العبد. ويوجب ذلك أن أهل الجنّة مضرورون ويستحقّون على الله العوض بأن لم يعطهم من الشهوة والمشتهي ما زاد على القدر الذي أعطاهم. وفساد ذلك ظاهر. على أنه لو وجب عليه تعالىٰ العوض فيما حلّ هذا المحل، لوجب علينا العوض أيضًا بأن لا نفعل ما يصح أن نفعله بغيرنا من الإحسان والإنعام. وليس بأن يجب ذلك علينا لواحد أولى من آخر. وفساد ذلك يبيّن صحة ما ذكرناه.

وإنما يجب العوض بفقد المنافع متى تضمّن فقدها الصبر وما يجري مجراه. وإنما يكون ذلك كذلك متى كان المشتهِي تلحقه المضرة بفقد المشتهَى

على ما قدمناه، أو يلحقه الغمّ بفقد ذلك، فيصير بمنزلة المضرور، فيلزمه العوض.

[في بيان أن العوض يختلف حسب اختلاف أحوال المَضَرّة والغمّ اللاحق بالمُكَلَّف]

فإن قال: أفتقولون إن العوض يجب [على] الله تعالىٰ بفقد ما يسد به الجوعة وينال به ما يشتهيه في الحال فقط، أو يستحق العوض بذلك إذا فقده الأوقاف الممتدة؟

فإن قلتم ذلك؛ فلِم صار بعض الأوقات أولى من بعض؟ أفليس هذا يوجب أن يستحق العوض العظيم بفقد ما يحتاج إليه في الأوقات الممتدة؟

قيل له: متى كان ما يلزم من العوض لأجل الضرر اللاحق، فإنما يلزم على قدره، ولا يلزم فيما يحصل منه؛ لأن مَن لحِقه الجوع في هذا اليوم لا يستحق العوض إلا عليه. فأما أن يستحق بفقد ما يسد به جوعته في غير هذا الوقت فبعيد.

وأما إن كان ما يستحقه من العوض ـ على ما بيّنّاه ـ من الغمّ بفقده، فقد يجوز أن يستحق على ما لم يحصل له في الوقت من قدر ما يحتاج إليه في الأوقات الكثيرة؛ لأن أحدنا يغتمّ متى لم يجد قوت سنته بخلاف الغمّ إذا لم يجد قوت يومه. ولذلك تختلف أحوال العقلاء بحسب مَن يلزمهم التكفّل به. فيجب أن تكون الأعواض الواجبة بحسب ذلك.

فإن قال: أفليس ذلك يوجب أن يلزمه تعالىٰ ما لا نهاية من العوض إذا لم يرزقه ما يحتاج إليه لنفسه وغيره في الأوقات المتتابعة التي لا حصر لها ولا حدّ.

قيل له: لا يجب ذلك من قِبل أنه تعالىٰ بالعادة قدر ما يجوز أن يقيس إليه، ويعلم أو يغلب في ظنّه قدر الأوقات التي تلحقه المضرة بفقد الرزق في الوقت. فعلى هذا الوجه يستحق على الله تعالىٰ العوض على الله سبحانه على

ما يناله من الغموم. فأما استحقاق العوض على ما لم يحصل من مضرة وغمّ فغير جائز لأنه يؤدّي إلى استحقاق من غير مضرة وذلك لا يصح.

فإن قال، هلا قلتم إن إزالة الملك وورود الآفة عليه لا يجب به على الله تعالىٰ العوض، لأنه سبحانه إذا فعل ذلك علم أن مِلكه إلى هذه الغاية. فكما لا يجب على أداء استرداد العارية العوض، فكذلك القول فيما ذكرناه.

قيل له: إنه تعالىٰ إذا رزق العبد مِلكًا، فهو أولى به من غيره في سائر الأحوال مع السلامة. فمتى سلبه ذلك فقد أضرّ به، فلا بد من عوض، كما يلزم الواهب لغيره إذا تناول ما وهب العوض، وإن كان ما يفعله القديم تعالىٰ من ذلك يحسن لما فيه من المصلحة؛ وما يفعله الواهب قد يحسن ويقبح.

وبعد، فقد عرفنا أن سلب هذا الملك يقتضي الغمّ لا محالة. فذلك الغمّ كأنه من قِبله جلّ وعزّ، فلا بد من وجوب العوض على الله تعالىٰ.

[في بيان حالات استحقاق العوض]

فإن قيل: فيجب أن يستحق العوض بسلب ماله عند الموت.

قيل له: إنه متى مات لا يغتمّ بزوال مِلكه وفقد انتفاعه بماله؛ فلا يجب ذلك فيه، وإن كان لا يمتنع فيما يلحقه من الغمّ قبل الموت بفقد انتفاعه بأمواله أن يستحق العوض؛ ويكون حكم الغنى في ذلك مفارقًا لحكم الفقير.

فإن قال: أفتختلف حال العوض بأن يزول ملكه إلى قريبه أو إلى غيره بعد موته.

قيل له: إذا لم يعلم ذلك قبل موته فحاله لا تختلف. وأما إذا لحقه السرور بزواله إلى قريبه، وزال بذلك عنه الغمّ الذي يناله لو زال ملكه إلى غيره فالعوض الذي يستحقه بزوال ملكه أقل مما يستحقه إذا علم أنه يزول إلى مَن لا يسرّ به. وإنما يحصل ذلك من جهة السمع، لأن أحكام المواريث سمعية. فمتى أوجب الله تعالىٰ زوال ملكه إلى وارثه، يكون عوضه أقل لمضامة غمّه لفقد انتفاعه [إلى] السرور بانتفاع ولده بذلك دون غيره من عوضه إذا كان ماله

يزول لا إلى حميم وقريب. وربما تختلف حاله مع الورثة، فيكون حالهم عنده كحال الأجنبي، فلا يختلف لأجله العوض.

فإن قال: أفيستحق العوض مَن يمنع من التصرّف المطلق عند مرضه المخوف؟

قيل له: يستحق ذلك لأنه في حكم المضار من حيث منع مما ينتفع به، فصار ما يملكه كأنه قد سُلِبه من بعض الوجوه؛ لأن حقيقة المِلك هي التصرّف في أعيان ما يملكه على وجه ينتفع بها. فمتى منع في بعضها فقد لحقته مضرة. فعلى حسب غمّه بذلك وحدته يستحق العوض.

فإن قال: فيجب على هذا الوجه في كل موضع يمنع المالك من الانتفاع بملكه أن يستحق فيه العوض.

قيل له: إن ذلك إنما يثبت من جهة الشرع، فيمن يحصل محجورًا عليه ببعض وجوه الحجر. وإذا لم يكن ذلك المنع إلا من قبله تعالىٰ وبأمره، وكانت المضرة لاحقة بحصوله، فالعوض واجب.

[في بيان أن فاقد العقل لا يلحقه العوض لأنه لا يغتمّ]

فإن قال: فيجب على هذا الوجه أن يكون تعالىٰ متى ما ملك العبد أموالًا وسلبه العقل الذي معه ينتفع بماله بسائر وجوه الانتفاع أن يستحق بذلك العوض عليه تعالىٰ.

قيل له: إذا لم يلحِق مَن ليس بعاقل ـ بفقد عقله من حيث يمتنع عليه كل التصرف في ماله ـ ضررًا ولا غمًّا، فالعوض غير واجب له عليه تعالىٰ. وإنما أوجبناه للعاقل من حيث يلحقه الغمّ بفقد ذلك. ولو صح فيمن ليس بعاقل ما ذكره لوجب له العوض. وأما فقد العقل فليس بمضرة، فلا يجب أن يستحق به العوض على كل وجه.

فإن قال: ألستم تقولون إنه تعالىٰ لو لم يكلف العاقل، وصفته صفة المكلف، لكان مضرًّا به، وجعلتم ذلك طريقًا إلى وجوب التكليف عليه. فكيف يجوز أن يقال إن فقد العقل ليس بمضرة وحاله فيما يؤثر آكد من حال العقل مع فقد التكليف؟

قيل له: إن الصحيح من قول أبي هاشم رحمه الله أنه تعالىٰ لو لم يكلف مع العقل والشهوة لكان الذي يجري مجرى الضرر هو الشهوة دون العقل؛ لأنه إنما تلحقه المضرة لمكانها إذا علم قبح ما يشتهيه لا لنفس العلم. وإذا صح أن العقل لا مدخل له في كونه ضررًا ففقده بأن لا يكون مضرة على الوجه الذي سأل السائل عنه أولى.

فإن قال: أفتقولون فيمن ليس بعاقل إنه يملك مع جهة العقل فتصح المسألة التي ذكرناها؛ أو تنزلونه منزلة البهيمة في هذا الباب فتسقط المسألة؟

قيل له: إذا كان الوجه الذي به يملك يصح فيه كما يصح في العاقل، فقد يجوز أن يملكه. وأما ما لا يصح فيه وجه التمليك فهو مفارق للعاقل فيه، وذلك كالمعاوضات وما شاكلها. وأما المواريث فهي شرعية لا مدخل لها في هذا الباب. وأما إذا تكسب بفعله فالعوض يملكه ويلزم مَن يقوم بأمره أن يدبره. وكذلك إذا وهب له وقبضه من يقوم بأمره. وإنما يصح ذلك فيمن يرجى له عقل فيفارق حاله حال البهيمة. وأما إذا لم يؤمل ذلك له، فالأقرب أن لا يفارق حاله حال البهيمة. وإنما تصير المنافع موقوفة عليه في يدي مَن يدبر أمره. وأما أن يكون مالكًا في الحقيقة فبعيد. وأما الشرع فقد ورد بخلاف ما ورد في البهيمة، لأنه قد حصل مالكًا كالعقل وإن فصل بينهما من وجوه.

[في إيراد الحالات التي يجب فيها العوض]

فإن قال: فما قولكم في العاقل إذا ملك المال وسلب من الآلات لو كانت لا ينتفع بها في ماله وفي تثميره وفي الانتفاع به؟

قيل له: متى كانت الحال هذه، فإنه يلحقه الغمّ ويصير ذلك في حكم الضرر، فيستحق العوض عليه تعالىٰ.

فإن قيل: فما قولكم فيما يفعله سبحانه بالعبد من العمى والزمانة وغير ذلك مما لا يألم به، أيستحق به العوض أم لا؟

قيل له: متى كانت الحال هذه فإنه يلحقه الغمّ ويصير ذلك في حكم الضرر؛ لأنه يغتمّ بذلك ويستصبر بتعذّر انتفاعه كما لو كانت الآلة حاصلة ولا ينتفع بها. فيستحق عليه تعالىٰ العوض. وقد روى عنه صلّى الله عليه أن الله جلّ وعزّ يقول: من أخذت كريمتيه في الدنيا لم أرض له إلا الجنّة[(١)]. فبين أن سلب عينيه يوجب عوضًا عظيمًا.

[في الأدلة على أن العوض مشروط بالغمّ]

فإن قال: أفتقولون إن العبد يستحق العوض بأن لم يعطه الله من الآلات ما لو كان لانتفع به؟

قيل له: إذا لم يلحقه بفقده ضرر وغمّ، فغير واجب به العوض. ولذلك لا يغتمّ أحدنا بأن لم يخلق الله له سوى عينيه من العيون، وبأن لم يعطه مثل آلات الملائكة من الأيدي والأجنحة. وأما إذا سلبه تعالىٰ إحدى يديه أو عينيه، فإنه يستحق العوض لما يلحقه من الغمّ وغيره.

فإن قيل: أفتقولون إن ما يلحق أحدنا من برد وحر يستحق به العوض؟

قيل له: نعم، وذلك لأنه ضرر من قبله تعالىٰ، لأنه المحدث للبرد في الشتاء والحر في الصيف. وإذا أحوجه تعالىٰ بذلك إلى دفعهما عن نفسه، فهما بمنزلة الجوع والعطش فيما قدمناه. وأما إذا لحقه برد أو حر لأمر خاص بسبب فعله، فذلك مما لا يستحق به العوض. وذلك نحو أن يقرب من النار أو يقعد في الحمام وقتًا طويلًا، لأن ذلك من قبله، فلا عوض له على الله تعالىٰ. فلما أن أحوجه من جهة التكسب إلى السفر فلحقه البرد أو الحر، فذلك مما يستحق به العوض. وإنما يزول العوض بذلك متى حدث البرد وفعل تعالىٰ ما يزول به أو يزيله من غير مشقّة تلحقه على ما ذكرناه في الرزق والذي يفعله بالجائع.

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٨/ ١١٥) عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن أذهبتُ كريمتيه فصبر واحتسب، لم أرضَ له ثوابًا دون الجنة» هكذا رواه، وهو حديث قدسي عن رسول الله ﷺ عن ربّه عزَّ وجلّ.

فإن قال: أفتقولون في سائر ما يتعب فيه زرع وغرس إلى غير ذلك أنه يستحق به العوض على الله؟

قيل له: هذا مما نذكره في باب مفرد، لأنه من الآلام التي يفعلها بنفسه. وأما ما يلحقه من الغمّ لحدوث ما أحوجه إلى الزرع والغرس وغير ذلك، فقد بيّنّا الحال فيه.

فإن قال: أفيستحق العوض متى جعله ضعيفًا ناقص القدر؟

قيل له: متى لحقه بفقد ما يقوى به الغمّ، فلا بد من أن يستحق به العوض على ما تقدم القول فيه.

فإن قال: فلو ملكه الأموال وسلبه الشهوة من كل وجه أو من بعض الوجوه؛ أتقولون إنه يستحق بفقد ذلك العوض؟

قيل له: قد بيّنّا أن فقد الشهوة فقط لا يوجب العوض لما في ذلك من وجوب عوض لا يتناهى على فقد شهوة لا نهاية لها. وأما إذا كان ما فقده مما جرت العادة بمثله أن يشتهيه ويلحقه الغمّ والحسرة بفقده مع التمكن من المال، فقد يستحق بذلك العوض، لأنه يجري مجرى سلب الملك من كل وجه أو بعض الوجوه على ما تقدم ذكرنا له.

فصل في بيان ما يلزم به العوض على الله تعالىٰ من الآلام وإن كانت من فعل غيره

[في بيان أن العوض يجب عليه تعالىٰ وإن كانت الآلام من فعل غيره]

اعلم أن كل ألم يحسن من العبد أن يفعله عند ألم من قبله تعالىٰ فالعوض على الله؛ لأنه يصير كأنه من فعله تعالىٰ من حيث حسن لمكان فعله. ولا فرق بين أن يقع من فاعله على وجه الإلجاء أو غيره فيما ذكرناه من الحكم. فلو أن أحدنا ناله من البرد أو الثلج ما ألجأه أو أوجب عليه العدو إلى الكن، لوجب على الله تعالىٰ عوض ما ناله من المضرة من قبل نفسه. وكذلك

لو احتاج إلى أن يضر عند ذلك بولده، لوجب عوضه على الله تعالىٰ؛ لأن ذلك قد حسن لمكان فعله تعالىٰ، فيصير كأنه من فعله، ويصير فاعله في حكم المدفوع إليه؛ لأنه لولا تقدم ما ذكرناه من السبب لم يكن ليختار ذلك، وإنما يختاره عند تقدمه فيصير كأنه تعالىٰ فعله فيه. فكذلك يجب العوض عليه تعالىٰ. وإنما يجب العوض فيما هذا حاله متى لم يدخل تحت التكليف. وأما إذا دخل في التكليف فإنه يستحق به الثواب، ويكون ما فعله تعالىٰ كالسبب في التكليف. فعلى هذين الوجهين يجب أن يجري هذا الباب، وكأن ما يفعله العبد عند فعله ينقسم: فما كان ملجأ إليه أو في حكم المباح، فهو من باب العوض؛ وما كان واجبًا أو ندبًا، دخل باب التكليف.

وأما إذا أمرضه تعالىٰ فداوى المرض بما زاد في ألمه، فيجب أن ينظر فيه: فإذا دخل في قسمة الإلجاء أو في المباح فالعوض على الله تعالىٰ. وإن كان ذلك مما يجب عليه أو يتعبّد به فهو من باب الثواب إذا كان ذلك فعله. وأما إذا كان من فعل غيره به كنحو أن يدبره مَن يلي أمره، فالحال فيه واحدة في أنه من باب العوض. وإن كانت فيه إباحة من قبله تعالىٰ، فلا بد فيه من تضمين العوض على ما نبينه من بعد.

فصل فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله سبحانه

[في بيان الحالات التي لا تجب فيها الأعواض]

اعلم أن كل ألم يحدث من قبله تعالىٰ عند فعل يفعله العبد ويكون حدوثه واجبًا لعادة أو غيرها فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه. وذلك نحو ما ذكرناه من وضع أحدنا الطفل تحت البرد؛ لأننا قد علمنا أن ما لحقه من الآلام حتى هلك لأجله من قبله تعالىٰ؛ ويكون كل ذلك كأنه من فعل العبد في أن العوض عليه من حيث كان هو المعرض له بالفعل الذي ابتدأه. لأنه لا يجوز في غير زمن الأنبياء نقض العادات. والعادات قد أوجبت أن يلحق الطفل ما لحقه، فصار في حكم الواجب، وصار العبد كأنه أدخله فيه، فيجب أن يكون العوض عليه.

على أنّا قد بيّنّا أنه إذا حسن الألم من فاعل عند فعل فاعل آخر، فيجب في ذلك الألم أن يكون كأنه من قبله لأنه الفاعل لسبب حسنه، ولولا فعله لقبح. وذلك موجود فيما ذكرناه من الآلام الواقعة من قبله تعالىٰ. وكذلك القول فيما يفعله تعالىٰ من الآلام عند لسع العقارب والزنابير، لأن القدر الذي جرت العادة بحدوثه عند ذلك يصير كأنه من فعلهما، فالعوض عليهما. وأما إذا كان الحادث أزيد من ذلك، فيجب أن يكون حكم المبتدأ في أن العوض عليه تعالىٰ. ومقادير ذلك تكاد تضبط، وإنما نذكر الحكم فيه على طريق الجملة.

[في بيان أن العوض يجب على الآلام الزائدة]

فإن قال: أفتفصلون بين حدوث هذه الأمور في زمان الأنبياء ـ والعادة يجوز أن تنتقض فيها ـ وبين غير هذه من الأوقات، أو تسوون بين الحالتين؟

قيل له: إنه تعالىٰ وإن جاز أن ينقض العادة في زمن الأنبياء فغير واجب أن ينقضها. واستمرارها حسن، بل هو واجب في الأصل ما لم يعرض خلافه. فلا فرق إذن بين الحالتين. يبيّن ذلك أنه لا يعلم في زمن الأنبياء أن العادة يحسن انتقاضها في شيء، لأن في المعجزات ما يجوز أن يقبح فعله لأنه مفسدة، أو لأنه لا يقع موقع غيره. وإذا صح ذلك؛ فالأصل في هذه الآلام أن حالها لا يتغير في الزمانين. فلذلك سوّينا بين الحالتين. وأما الزائد على قدر العادة فهو بمنزلة ألم مبتدأ، ولذلك أوجبنا فيه العوض عليه تعالىٰ.

فصل فيما يجب به العوض على الله تعالىٰ من الآلام لأنه وقع بأمره أو إباحته

[في بيان وجوب العوض من قبله تعالىٰ على الآلام المباحة]

اعلم أنه لا فرق بين ما فعله تعالىٰ وبين ما ينتجه أو يلجىء إليه أو يوجبه أو يأمر به في أن العوض في جميعه على الله تعالىٰ؛ لأنه بهذه الأمور قد يضمن العوض. فلذلك صارت دلالة على حسنها. فلولا تضمنها للعوض لم يكن يحسن لأجلها. فكما يجب العوض بما يفعله، فكذلك بما ينتجه. يبيّن ذلك أنه لا بد فيما أباحه تعالىٰ من ذبح البهائم إثبات ما به يخرج من أن يكون ظلمًا.

لكن يحسن من ثبت أن الظلم قبيح وأنه تعالىٰ منزّه عن القبائح. وإذا صح ذلك، وكان الذي به يخرج الذبح من كونه ظلمًا هو النفع الذي نسميه عوضًا، فيجب أن يكون تعالىٰ بإباحته قد تضمنه؛ لأنه لا يجوز أن يقال يخرج الذبح من أن يكون ظلمًا باستحقاق لما أبطلنا به مذهب أهل التناسخ، ولا يجوز أن يخرج عن كونه ظلمًا لدفع الضرر، لأنه لا ضرر في البهيمة يدفع بالذبيحة. ولا من حق الضرر المدفوع أن يكون أعظم من الضرر المدفوع به، فليس بعد الذبح ضرر يكون أعظم منه فيدفع عنه بالذبح. ولا يجوز أن يكون تعالىٰ قبيحًا؛ ذلك للظن، لأن الظن لا يجوز على الله سبحانه. فلم يبق بعد جميعه إلا أنه تعالىٰ يضمن العوض العظيم لها، فيحسن لأجل ذلك أن يبيح ذبحها.

[في بيان أن الآلام المباحة تحسن لأنها تتضمن العوض]

فإن قال: ولم قلتم إن النفع الذي يخرج به الذبح من كونه ظلمًا يجب أن يكون على الله تعالىٰ دون الذابح الذي فعل المضرة؛ لأن فاعل المضرة بأن يكون عليه العوض أولى من المبيح لها؟

قيل له: إن هذا كلام من سلم أن الذبح يحسن للعوض، وإنما خالف في أن العوض على مَن يجب، فإثباته قد سلم لا محالة. وإنما وجب على الله لأنه لو لم يضمنه لكان بوجوبه على الذابح لا يخرج من أن يكون قبيحًا وظلمًا. ألا ترى أن ذبح البهيمة التي لم يبح الله تعالىٰ ذبحها يجب على ذابحها العوض، ولم يوجب ذلك حسنه ولا خروجه من كونه ظلمًا لما لم يضمن تعالىٰ فيه العوض. فلو كان حال الذبح فيما أباح تعالىٰ ذبحه ـ على ما سأل عنه ـ لوجب كونه قبيحًا وظلمًا. وبعد، فقد علمنا أنه تعالى إذا أباح الذبح فقد دلّ بإباحته على أنه حسن، فيجب أن يكون وجه الحسن قد حصل عند الإباحة. وقد علمنا أن ما يجب من العوض على الذابح يحصل عند ذبحه لا عند الإباحة[1]. فيجب أن يكون وجه حسنه أنه تعالىٰ يضمن العوض و[أنه] أباح حتى يكون وجه الحسن مقارنًا لحال الإباحة غير متأخر عنها.

---

(١) الإباحة: قال القاضي عبد الجبار في ج ١٢ من هذه الموسوعة: الإباحة هي الخبر عن المباح. الخبر عن أنه لا ضرر على المكلّف في الفعل. (المغني ١٢/ ٤٩).

وبعد، فلو حسن الذبح لوجوب العوض على الذابح، لحسن منا أن نبتدىء الذبح والمضار بأن نضمن العوض. فلما قبح ذلك منا في وجوه كثيرة، ثبت أن ما له حسن الذبح الذي أباحه الله تضمنه تعالىٰ للعوض.

وبعد، فقد ثبت أن العوض الذي يجب على جهة الانتصاف يخالف العوض الذي يضمنه تعالىٰ؛ لأن ذلك يجب أن لا يزيد على الضرر، وهذا يجب أن يعظم حتى يصير بحيث يختار جميع العقلاء على اختلاف أحوالهم المضرة لأجله. فلو حسن الذبح للعوض الذي على الذابح لما حسن لأن قدر ذلك لا يبلغ مبلغًا يحسن به. وإنما يحسن لأنه تعالىٰ يضمن فيه العوض العظيم على ما بيّنّاه فيما يفعله تعالىٰ من الآلام والأمراض.

[في مفارقة عوضه تعالىٰ عن أعواض البشر]

فإن قال: إن حسن منه تعالىٰ أن يبيح ذبح البهائم للعوض، فيجب أن يحسن منا أن نبيح لغيرنا الإضرار بالحيوان للعوض، وقبح ذلك معلوم، فيجب بطلان ما ذكرتم.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أن قدر العوض الذي يضمنه تعالىٰ لا نعلمه، فربما لم نقدر عليه. وكما لا يحسن منا أن نؤلم قياسًا على ما يحسن من الله سبحانه من الأمراض والأسقام، فكذلك القول في الإباحة.

وأما ما يفعله في نفسه من الآلام أو فيمن يدبره، فقد يجوز أن تقوم الإباحة فيه مقام الفعل؛ لأن للإنسان أن يبيح غيره من ضرره ماله إن فعله بنفسه لبعض الأغراض؛ وكذلك فيمن يدبر أمره. وأما ما يفعله بالعقلاء فقد بيّنّا أنه لا بد من اعتبار اختبارهم في قدر العوض إلا أن يبلغ مبلغًا يزول عنه اللبس، فلنا أن نفعله بها. وفي الوجه الذي لنا أن نفعله لنا نبيحه ويتضمن العوض. فقد أجرينا إباحة الألم مجرى فعل الألم من العباد. فكذلك يجب فيه تعالىٰ أن لا تفترق الحال فيه. وقد بيّنّا أن شيوخنا رحمهم الله قد فصلوا في ذلك بينه تعالىٰ وبين العبد بأنه تعالىٰ لما كان هو المتفضل بإحياء العبد والبهيمة وبما يختصان به من الصحة وسائر النعم دون العباد، كان له من تدبيرهما فيما يفعله بهما أو يبيحه ما ليس للعبد؛ فحسن منه تعالىٰ من ذلك

ما لم يحسن من العبد؛ وصار القديم تعالىٰ من هذا الوجه في حكم مَن يدبر اليتيم أنه بتدبيره أولى من نفس اليتيم وإن كان مراهقًا، وذلك لأنه أعرف بما ينفعه ويضرّه وقد تكفّل به. فكذلك حاله تعالىٰ مع العباد من الوجه الذي بيّنّاه، لأنه إذا اختصّ بأن اخترعهم وأحياهم وأكمل نعمه عليهم، فهو بتدبيرهم أولى. وبما لهم فيه من الحظ أعرف. وإذا كان كذلك، كان له أن يفعل فيهم من الأمراض والمضار، ويبيحه ما ليس لغيره إذا تضمن العوض عليه وعلم فيما يفعله وجوه المصالح فيه. وقد بيّنّا من قبل أن ذكر اللُّطف في هذا الباب لا معتبر به، لأن ما يحسن منه تعالىٰ أن يفعله للعوض واللُّطف قد يحسن من العبد أن يفعل مثله بنفسه وبمن يدبر أمره من دون لطف. فالاعتماد على ما قدمناه أولًا هو الواجب دون ذكر ما بيّنّاه به، ليتبيّن أنه تعالىٰ يختص من التدبير للعباد بما ليس لغيره.

[في أن الإباحة تدلّ على أنه تعالىٰ قد ضمن العوض]

فإن قال: أفتقولون إنه تعالىٰ بإباحته الذبح قد يضمن العوض في حال الإباحة أو قبلها؟ فإن قلتم في حال الإباحة، وجب أن يكون قبيحًا لما لم يثبت أنه حسن من قبل. والإباحة دلالة، ولا يجوز أن تقوم الدلالة على حسن شيء لم يثبت حسنه بالدلالة ولا في حالها. وإن قلتم إنه قد يضمن العوض من قبل، فيجب إذا أقدم العبد على ذبح البهيمة قبل الإباحة أن يحسن لأن التضمن قد تقدم. وإذا لم ينفك حال تضمن العوض من هذين الوجهين، وقد بطلا، فقد بطل ما ذهبتم إليه. قيل له: إن الإباحة تدلّ على أنه تعالىٰ قد يضمن العوض على الذبح، فلا فرق بين أن يكون التضمن متقدمًا أو مفارقًا في أن دلالتها عليه لا تتغير وإذا لم يؤثر ذلك في دلالتها، فلا وجه للقدح بذكرها. وليس يجوز عندنا أن يتضمن تعالىٰ العوض في الذبح ولا يبيحه حتى تتأخر الإباحة؛ وذلك لأن الذبح لا يحسن للعوض فقط، وإنما يحسن إذا كان لطفًا للمكلف، فلا بد من أن يدل تعالىٰ عليه. ولذلك لم نجوز فيه أن يتقدم تضمن العوض للإباحة. وهذا يوجب أنه تعالىٰ يتضمن العوض ويبيح في حالة واحدة. وإن كانت الإباحة لا تقع إلا في الأوقات، فتضمن العوض عند أوّلها وإن كانت تقع في

وقت واحد، فيجب أن تقارنه وهذا كما نقوله من أن بعثة النبيّ تتضمن رسالة يؤديها قد أودعه تعالىٰ تأديتها. ولما كانت تأدية الرسالة لطفًا ومصلحة لم يجز أن يتأخر إيداع الرسالة للبعثة، ولا البعثة لإيداعها. فكذلك القول فيما قدّمناه.

[في بيان أن الإباحة دلالة على حسن الفعل]

فإن قال: فلم قلتم إن الإباحة تضمن العوض إذا كان مقارنًا لها؟ وهلا قلتم إنه إباحة في الحقيقة كما قلتم في إباحة الواحد منا لغيره أكل طعامه؟

قيل له: إنما قلنا في إباحته تعالىٰ إنها دلالة وليست بإباحة على حد ما يقع من العباد، لأنه قد ثبت أنا لو علمنا لا بالإباحة أنه تعالىٰ قد يضمن العوض، لكان بدليل العقل يحسن الذبح. ولو علمنا الإباحة في الحقيقة ولم نعلم تضمن العوض لما حسن الذبح. فجعلناها دلالة على حسنه لأنها بنفسها لسبب يوجب حسنه. ووجه حسن الذبح غيرها. وليس كذلك حال إباحة أحدنا لغير أكل طعامه، لأن نفس الإباحة هو الذي حسن دون غيره. يبيّن ذلك أنا إذا علمناها واقعة على حد الاختيار، علمنا حسن الأكل. وإذا لم نعلمها، لم نعلم حسنه من غير اعتبار أمر آخر. ولذلك فصلنا بين الأمرين. وقد قال بعض مشايخنا إن إباحة العبد غير أكل طعامه يقتضي أنه إنما حسن لسروره بأكل الطعام وما له من النفع، والإباحة كالدلالة عليه. فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يكون الغائب فيه كالشاهد؛ لأنا لو علمنا السرور العظيم لزيد في أكل طعامه من غير إباحة منه، لحسن نيل طعامه على هذا القول. وعلى هذا الوجه يقام التعارف في هذه الأمور مقام الإباحة والإذن. ألا ترى أن أحدنا إذا بلغ ما بينه وبين غيره من المودّة والاختصاص أن يعلم منه شدة السرورة إذا تناول طعامه أو غيره، أنه يحسن منه؟ لأن المعرفة بهذه الحال آكد من تحديد الإذن؟ وعلى هذا الوجه نقول فيما يوضع من الماء على الطريق إنه يحسن الشرب منه؛ لأن هذا التعارف آكد من الإذن المفصل. ولو أن بعض الملوك فتح لدار يتخذ فيها الطعام بابًا وأباحه، لكان بمنزل الإذن المفصل وإن لم يخطر بباله الكثير ممن يتناول طعامه. فعلى هذين الوجهين يجري الجواب عما سألت عنه.

[في بيان أن الإباحة دلالة على اللطف]

فإن قال: أيحسن منه تعالىٰ أن يبيح الذبح للعوض فقط، أو لا بد من كونه لطفًا كما ذكرتم في الأمراض؟

قيل له: بل لا بد من كونه لطفًا وإلا لم يحسن لما ذكرناه من العلّة في باب ما يفعله تعالىٰ من الآلام.

فإن قال: فخبرونا عن اللُّطف الذي فيه، أهو في الإباحة أو في نفس الذبح؟ فإن كان اللُّطف في نفس الذبح، فيجيب أن لا يحسن تضمن العوض، بل يجب أن يكون تعالىٰ موجبًا للذبح أو فاعلًا له؛ لأن اللُّطف لا بد من وجوده، والمباح قد لا يوجد من جهة العبد.

فإن قلتم: إن اللُّطف في الإباحة، فيجب أن لا يحسن الذبح لأجل ذلك؛ لأن ما هو لطف قد حصل وحد الذبح لم يوجد. وإذا فسد الأمران لم يبق إلا أن إباحة الذبح إنما تحسن لتضمن العوض فقط.

قيل له: إن اللُّطف يكون في الذبح لا في الإباحة، كما أن العوض على الذبح لا على الإباحة، ولأن الذبح هو الذي يقع به الاعتبار، كما أنه الذي تقع به المضرة. فكما أنه تعالىٰ يتضمن العوض عليه. فكذلك اللُّطف يختص به.

[في بيان أن اللُّطف مرتبط بالفعل]

فإن قال: فيجب متى لم يقع أن يكون اللُّطف فائتًا، وعندكم أن ذلك لا يصح في التكليف.

قيل له: إن الذبح إن وقع حصل اللُّطف به على ما ذكرناه. فحسن منه تعالىٰ أن يبيحه. وإن لم يقع فإنه تعالىٰ يفعل ما يقوم مقامه للمكلف من اللطف. وذلك لا يبطل حسن الإباحة ولا يخرج الذبح من أن يكون متى وقع كان لطفًا. وكما أنه تعالىٰ تضمن العوض فيه متى وقع، وإن لم يقع فلا عوض، فكذلك إنما يختص لكونه لطفًا متى وجد؛ فمتى لم يوجد، لم يكن لطفًا، ويفعل تعالىٰ ما يقوم مقامه إن كانت الحاجة إلى اللُّطف واقعة.

[في الرد على الثنوية في مسألة ذبح البهائم]

فإن قال: لماذا كان الذبح لطفًا للذابح، وكيف يجوز أن لا يقع ذلك ويوجد ما يقوم مقامه؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن فيما هو لطف من العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما.

قيل له: إن الذبح لا يجوز أن يكون لطفًا لنفس الذابح إلا إذا كان واجبًا كالهدايا وغيرها. وأما إذا تجرد كونه مباحًا، فواجب أن يكون لطفًا لغيره. وما يفعله زيد من الضرر ويكون لطفًا لغيره، لا يجب أن يكون فرضًا عليه، بل يجوز أن يكون مباحًا، ويكون متى لم يقع، يوجد ما يقوم مقامه، كما تقول في كثير من الحدود وما يسقط بالسنّة من التعزير وغير ذلك. وأما من صنف كتاب النوح على البهائم وأورد ما يجري مجرى التدقيق في القول فبأن يناح عليه في باطله أولى. وذلك لأنه تعالىٰ إذا علم أن هذه البهيمة إذا ذبحت تستحق أن يعيدها تعالىٰ ويوفر عليها من الأعواض المنافع العظيمة في الأزمنة الطويلة على قول مَن يقول بانقطاع العوض، وعلى التأبيد على قول مَن يقول بدوامه، وصار قدر ذلك النفع القدر الذي لو كان حاضرًا أو البهيمة عاقلة لتمنّت لأجله الذبح متكررًا حالًا بعد حال. فمتى اختار تعالىٰ هذا الذبح على ما ذكرناه، كان أنفع لها وصار ذلك في بابه بمنزلة أن يختار تعالىٰ للعبد التكليف الذي يوصله إلى درجة الثواب. فكما ليس لأحد أن ينوح على نفسه بالتكليف، فكذلك ليس له أن ينوح لأجل البهيمة بالذبح. وإنما أتى في ذلك لجهله بالفرق بين المجازاة المتأخرة والمعجلة؛ لأن أحدنا قد يقصد إلى ولده فيشدد عليه في التأديب مدة من الزمان حتى يفوته من الراحة والدعة واللذة والانتفاع بما يحتوي عليه مِلكه ويتمكن منه، لعاقبة لا يعلم هل يصل إليها أم لا يصل، ولا يجب أن ينوح على نفسه فيما يدبر به ولده من حيث سلبة اليقين من الراحة واللذة للشك؛ فكيف يجوز أن ينوح على البهيمة مع أنها سلبت متيقنًا لأمر آخر متيقن يزيد قدره عليه، بحيث لا يمكن أن يوصف؟ ويقال لهذا الجاهل: لا تخلو من وجهين: إما أن تقصِد بهذا الكلام نصرة الإلحاد فيجب أن يكون الكلام معك في الأصل الذي يتبعه هذا الفرع؛ أو تنصر نفس الكلام في الآلام والذبائح

وتطعن في وجه حسنهما. فالذي بيّنّاه قد تجلّى به حسن ذلك. ومتى حسن ذبح البهيمة فلا معنى لسائر ما ذكرناه. ومن الطريف أنه لا يزال يورد في ذلك الشبه بجواب. يقول: لو أنطِقت البهيمة واختصّت بالتمييز فقالت ما الذي أذنبت وعلى ماذا أقدمت، وما الذي بيني وبينكم من العداوة؛ ولماذا تكرهون الحياة ولا مضرة عليكم؟ ولماذا تشفون غليلكم مني ولا جريرة لي إليكم، إلى غير ذلك مما لو تأمل الحال فيه لعاد عليه البعض في تدبير نفسه وتدبيره ولده، ولعلم أن ذلك إذا كان للنفع والاستحقاق، فليس يجوز أن يذكر هذا الجنس من القول، ولعلم أنه مترد في العمى بما يورده. وإنما يعبر بمثل ذلك العوام. وأما مَن له بصيرة بما تحسن له الآلام وتقبح، فلا يعتبر بهذا الجنس. ويكفي المتكلم جرمًا فيما يؤلّفه أن يتقرّب به إلى العوام، ويستحق فيما أودعه كتابه من أهل الفضل والتمييز الجهل والنقص. ثم انتهى بعد ذكر ما جرى مجرى ما قدّمناه إلى أن قال في كتابه: فيجب أن لا يكون السمع قد ورد بذلك، وأن يجب أن يخطأ الرواة في هذا الباب؛ لأن تخطئتهم أولى من تخطئة الحكيم فيما يفعل ويقبح. وهذا جهل، وذلك لأن ذبح البهائم مما يعلم حسنه ضرورة من دين النبيّ عليه السلام. فليس هو من الباب الذي يرجع في حسنه إلى اعتبار رجال الرواة والمخبرين. وإذا كان كذلك، فكيف يصح ما تعلق به لولا الجهل المستولي على قلبه؟ على أن غرض الرجل بما أظهره معروف، وإن أظهر في نصرته مثل هذا الكلام على وجه يخفي. ومن أشد الأمور على الثنوية إباحة ذبح البهائم. فقصده ذلك بالكلام الذي أورده. ولو علم ما يناله عند ذوي البصيرة من الفضيحة بذلك لكان بالسكوت أولى.

[في بيان أن أمره تعالىٰ بالأضرار يوجب العوض]

فإن قيل: فقد قلتم في أوّل الباب إنه تعالىٰ إذا أوجب وأمر بالأضرار فقد يضمن العوض كما يضمنه فيما يبيحه؛ فما الدليل على ذلك؟

قيل له: إذا كانت الإباحة تقتضي تضمن العوض، والإيجاب، فالأمر به بأن يقتضي ذلك أولى؛ لأنه أزيد من الإباحة فيما يقتضيه من حسن الألم، لأنه

يقتضي حسنه ووجوبه، أو تقتضي حسنه وكونه في حكم الندب. وإذا ثبت في الإباحة ما ذكرناه، فبأن يثبت فيها تضمن العوض أولى.

فإن قال: هلا قلتم إنه متى أوجب الألم أنه لا عوض؛ لأن من حق الواجب أن يستحق به الثواب، والثواب في وجه حسنه يغني عن العوض. فمن هذا الوجه يفارق الإيجاب الإباحة.

قيل له: إن الواجب على زيد إذا فعله فلا بد من أن يستحق به ثوابًا ولا يجوز أن يستحق بما فعله من الواجب العوض على ما ذكرته. لكنه إذا وجب عليه أن يؤلم غيره، فذلك الغير بما نزل به من الألم لا ثواب له؛ فلا بد من تضمن العوض له كما قلنا في الإباحة. لأنا لم نقل إنه تعالىٰ يضمن العوض للذابح الذي هو فاعل الألم، وإنما تضمن ذلك للمذبوح. فكذلك إنما يضمن تعالىٰ العوض فيما يوجبه من الآلام أن يفعل بالغير العوض للمفعول به لا للفاعل. وذلك مثل ما أوجب تعالىٰ على الإمام أن يقيم الحد على التائب لأنه قد علم بتوبته أنه غير مستحق لذلك، وإنما أوجبه تعالىٰ للعوض الذي تضمنه. وكذلك القول في سائر ما نعتدّ به من جنس الآلام.

[في بيان الحالات التي يجب فيها العوض]

فإن قال: أفتقولون إنه تعالىٰ إذا تعبدكم بتأديب الأولاد أنه قد يضمن لهم العوض؟

قيل له: كذلك نقول، لأنه لولا ذلك لما حسن منه أن يوجبه ويأمر به.

فإن قال: فإذا كان ما تفعلون بهم من الأضرار على طريق التأديب يوصل إلى نفعهم في دار الدنيا، فهلا قلتم إنه إنما حسن لذلك؟

قيل له: إن هذا الكلام يحتوي على ما نبيّنه، وهو أنه تعالىٰ له بإيجاب ذلك فعل، وللوالد إذا أخذ ولده بالتأديب فعل. ولنفس الولد إذا تأدّب وبعلمه فعل. فلا بد في كل واحد من هذه الأفعال أن يختص بوجه حسن، لا يقوم الواحد من ذلك مقام صاحبه. فهو تعالىٰ يبيح ذلك ويتعبّد به لتضمن العوض

على ما قدمناه. والوالد إنما يحسن منه ذلك لما يرجوه من النفع لولده، أو للسرور الحاصل له بما يتولاه من تدبيره؛ لأن بذلك يخرج ما يتكلفه من أن يكون ظلمًا قبيحًا. وما يفعله الوالد إنما يحسن لأنه في حكم النفع لما يؤدّي إليه عن طريق القطع أو للظن. فحسن منه لأجله كما يحسن منه الأكل والتعمل لسائر المنافع. فإذا صحّت هذه الجملة، لم يجز أن يقال إن وجه إباحته تعالىٰ هو ما يؤدّي إليه من النفع. يبيّن ذلك أنه قد يحصل ذلك وقد لا يحصل؛ والحال فيما أباحه تعالىٰ أو ألزمه لا يختلف. ويبيّن ذلك أنه متى وصل بما يكلفه إلى المنافع، فليست المنفعة واقعة بما أباحه تعالىٰ، وإنما هي واقعة بعلمه وفضله اللذين اكتسبهما. فلا بد في حسن ما ألزمه وأباحه مما ذكرناه. وأما ما يفعله الإنسان بنفسه من الآلام، فيجب أن ينظر فيه. فإن كان مما يحسن بالإباحة، فلا يمتنع أن يستحق به العوض لما ذكرناه من الدليل. وإن كان ذلك يحسن عقلًا ـ لا إباحة واردة عنه تعالىٰ ـ وإنما يحسن منه للنفع ودفع الضرر في الحال لأنه مفارق لما يفعله بغيره مما ذكرناه، على أن ما يفعله بغيره مما يعلم حسنه من جهة العقل، فعند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه لا يستحق به العوض؛ لأنه لا يحتاج في حسن فعله به إلى سمع وارد عن الله تعالىٰ يدلّ على تضمن العوض. وإنما يحسن منه لمثل ما له حسن ما يفعله بنفسه.

[في بيان أن العوض يجب عليه تعالىٰ إذا ألجأ العبدَ إلى الفعل المؤلم]

فإن قال: فقد ذكرتم في أوّل الباب أنه تعالىٰ فيما يلجىء إليه قد تضمن العوض كما تضمنه فيما أباحه، فما الدليل على ذلك؟ قيل له: إن الإلجاء آكد من الإيجاب فضلًا عن الإباحة. وذلك لأنه تعالىٰ إذا فعل بالعبد سبب الإلجاء فلا بد من وقوع الألم، فيصير ذلك الألم كأنه من فعله من حيث ألجأ إليه. وإذا وجب العوض فيما يفعله سبحانه، فكذلك فيما يلجىء إليه.

فإن قيل: فيجب إذا حصل ملجأ إلى الهرب من السبع أن يكون العوض في عدوه على الشوك على الله. قيل له: إنما نقول لوجوب العوض عليه

تعالىٰ إذا كان هو الفاعل لسبب الإلجاء. أما إذا كان غيره فاعلًا له، فالعوض على ذلك الغير على ما نبنيه من بعد. فالقديم تعالىٰ إذا ألجأ العبد بشدّة جوعه وعطشه إلى الطعام والشراب فعدا على الشوك، فالعوض عليه تعالىٰ. وكذلك إذا ألجأ بالبرد الشديد إلى العدو وطلب الكِنّ، فالعوض عليه تعالىٰ. وكذلك لو أنه ألجأ إلى اختيار الإيمان والعبادات مع صعوبتها وأزال التكليف بهذا الإلجاء، لوجب عليه تعالىٰ العوض فيما يلحق من المضرة. وأما الإلجاء في الآخرة فهو على وجه لا مضرة فيه. فكذلك نقول إن الآخرة استمرار استحقاق العوض.

فإن قال: إن العبد إذا شاهد السبع، فالذي لأجله صار ملجأ معرفته بحاله وبما يخاف من المضرة من قِبله. وهذه المعرفة من قِبله تعالىٰ؛ فهلا كان العوض بأن يجب عليه تعالىٰ أولى؟ قيل له: إنا لا نعتبر في باب الإلجاء إلا بنفس السبب الذي به يثبت الإلجاء دون المقدمات التي لا بد منها لكي يكون ذلك السبب ملجئًا. وهذا كما نقوله في تعليق الأحكام بالعلل أن المعتبر هو ما به يثبت الحكم دون ما يتقدم وإن كان لا بد منه ولولاه ما حصلت العلّة. فإذا صحت هذه الجملة وعلمنا من حال علومه بالسبع وأنه جهة الخوف وسائر الأحوال، أنه قد يحصل ولا يحصل ملجأ حتى إذا أقبل السبع عليه ثبت الإلجاء، علمنا أن إقباله هو المسبب دون ما تقدم. فلذلك لم نقل بوجوب العوض فيما يلحقه من المضرة بالهرب من السبع على الله تعالىٰ.

وأما إبطال قول مَن يقول هلا كان العوض عليه تعالىٰ لأنه مكن السبع وجعله مشتهيًا إلى ذلك، فسيجيء من بعد.

[في بيان الحالات التي تتضمن الإلجاء]

فإن قال: فيجب في كل ما ألجأ تعالىٰ أن يحسن إذا كان قد تضمن به العوض، وهذا يوجب عليكم القول بأنه متى اضطر إلى أكل أو تناول بعض الحيوان يكون ذلك حسنًا منه. قيل له: إن الذي صدرت به سؤالك صحيح، لأنه تعالى إذا ألجأ إلى مضرة فقد وجب حسنها لا محالة؛ لأن الإلجاء آكد من الإباحة على ما قدمناه. وأما ما سألت عنه من الإلجاء إلى إتلاف غيره، فذلك

لا يصح؛ لأن العاقل قد علم قبح ذلك وأنه ظلم، فلا تثبت، والحال هذه، طريقة الإلجاء. وكذلك إتلاف مال الغير. ولهذه الجملة لا يقبح من المضطر أن يتناول طعام غيره إلا من جهة السمع وأنه تعالىٰ قد تضمن له العوض بهذه الإباحة؛ وأما إتلاف الحيوان فلم يرد به سمع، لأنه محرم على العبد أن يتلف غيره لإحياء نفسه.

فإن قال: أفليس قد ثبت في العقل أن غيره إذا أراد ماله أو نفسه فله أن يدفعه عن نفسه وإن قتله. فالعقل قد شهد بخلاف ما ذكرتم.

قيل له: إن الذي ذكرناه مباين لما سألت عنه؛ لأنه ليس لمن يريد غيره ما له أن يقتله ويقصد إلى الإضرار به، وإنما له أن يحاول منعه. فمتى أدّى المنع إليه لا يكون مؤاخذًا به ويصير ما يلحق المريد له من المضرة كأنه فعله بنفسه من حيث تعرض لظلم غيره. فلا يستحق بذلك عوضًا. وكذلك إذا أراد نفس غيره. وإنما أردنا بما قدّمناه أن يحصل ملجأ إلى ضرر شديد ويقصد إليه. فأين الذي قلناه مما سأل عنه؟

[في بيان أن الله يعوّض على العبد بقدر ما يؤلمه]

فإن قال: فما قولكم في استخدام العبيد؟ أتقولون إن العوض فيه على الله تعالىٰ؟

قيل له: إذا كان بإباحته تعالىٰ وأمره بذلك، علمنا حسن استخدامهم والإضرار بهم، فيجب أن يكون سبحانه قد تضمن لهم العوض عليه كما ذكره في ذبح البهيمة. ولذلك نفزع في معرفة ذلك إلى السمع، ونقول إن من جهة العقل لا يحسن ذلك من وجه.

فإن قيل: أليس العبد يلزمه أن يخدم السيد، فكيف يستحق العوض بما يكون واجبًا عليه؟ ومن قولكم إن العوض والثواب لا يجتمعان في الفعل الواحد.

قيل له: إن العبد فيما مر من الواجب لا يستحق عوضًا، ويصير ذلك من تكليفه ومصالحه. وإنما يستحق العوض بما يفعله المولى به وفيه من الآلام، أو بما يلحقه من الغمّ لزوال اختياره في باب الاستخدام، وأنه يجب أن يقصر نفسه

على خدمة سيّده. فالعوض إنما يلزم له بهذه الأمور. وأما ما يؤدّيه من العبادة فهو بمنزلة الحر فيما يفعله من صلاة وصيام في أنه لا عوض عليه. ولا يمتنع أن يكون في المعلوم أنه إذا كان عبدًا فمن مصالحه أن يخدم سيده، كما أنه إذا عقد عقد إجارة فمن مصالحه القيام بما أوجبه العقد. فلا يجب إذا كان ذلك مصلحة للعبد أن يكون مصلحة للحر، كما لا يجب إذا كان ذلك مصلحة للحر بالعقد والشرط، أن يكون مصلحة له مع فقد ذلك.

[في بيان حالات العوض بين العقل والسمع]

فإن قال: فما قولكم فيما يفعل بالبهائم من الركوب والحمل وغير ذلك مما يلحقها به مضرة؟ أتقولون إنه يجب العوض عليه تعالىٰ؟

قيل له: إن شيوخنا قد اختلفوا في ذلك: فمنهم مَن يقول في جميع [ما] يفعله بغيره إنه سمعي لا عقلي، وإن أهل العقول لا يحسن منهم الإضرار بغيرهم على وجه. فمن ذهب في ذلك يقول في كل ما يفعله بإباحته وأمره فلا بد من وجوب العوض عليه تعالىٰ كما في ذبح البهائم. ومنهم مَن يقول: إن من جهة العقل يحسن أن نفعل بغيرنا الضرر لدفع الضرر ولا يحسن للنفع إلا من جهة السمع. فيجوز أن يفعل العبد بولده الفصد والحجامة وسائر العلاجات إذا ظهر الوجه في حاجته إليهما لدفع الضرر القائم. وكذلك يحسن تخليص الغريق من الغرق وإن لم يكن ذلك إلا بمضرة. فما هذا حاله لا يلزم العوض فيه على الله تعالىٰ لأنه إنما حسن لدفع الضرر عنه. وقد وقع به العوض، فلا عوض له على أحد في ذلك. ولا يجوِّز هذا القائل إنزال الضرر لدفع ضرر مظنون. فلا سؤال عليه في هذا الوجه. ومنهم مَن قال إنه يحسن من جهة العقل أن يفعل يدبر أمره مثل ما يفعله بنفسه من المضار لدفع الضرر وللمنفعة إذا كان الوجه في ذلك يتجلّى ويظهر من جهة العقل. فيجوز ركوب البهيمة إذا تكفل لأجل ذلك بنفعها الذي يكون بدلًا ن الضرر الذي يلحق بالركوب. وكذلك القول في الحمل عليها. فبهذا القدر نقول إنه أعوض فيه على الله تعالىٰ. لأنه معقول من جهة العقل لمنافعها. وكما أنه فيما يفعله بنفسه لا عوض عليه، فكذلك فيما يفعله بغيره لدفع الضرر.

وأما ما يفعله بغيره من المنافع التي لا تحصل، فلا بد من أن نقول فيه إن عوضه تعالىٰ لأنه لم يحدث المبتغي من النفع، ولا بد من أن يحصل فيه ما يحسن لأجله. وسرور الفاعل لا يجوز أن يكون وجهًا لحسن الألم النازل في المفعول به. فلا بد من تضمن العوض.

وأما ما يحسن من ذلك سمعًا فلا شبهة في أن العوض فيه يجب على الله تعالىٰ. لأنه بالإباحة أو الإيجاب قد تضمن ذلك على ما بيّنّاه.

وأما ما يكدّ به المكلف نفسه من النظر وحل الشُّبه والدعاء إلى الحق إلى غير ذلك، فهو مدخل له في العوض؛ لأنه بمنزلة سائر العبادات في أنه يستحق به الثواب.

فصل في أنه تعالىٰ بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون مَن مكنه

[في بيان أن التمكين لا مدخل له في لزوم العوض]

اعلم أن في الناس مَن يقول إنه تعالىٰ إذا أمكن العبد من الإضرار بغيره وعلم أنه يستنصره، وأنه لولا تمكينه وتخليته كانت لا تقع المضرة، فيجب أن يكون العوض على الممكن، فيوجب العوض في سائر المضار على الله تعالىٰ لهذه العلّة. وربما قال إنه تعالىٰ مع التمكين قد كان يجوز أن يحول بين العبد وبين الإضرار بالغير، فمتى خلاه ولم يمنعه، فيجب أن يكون العوض عليه. وربما شبه التمكين بالإباحة في الوجه الذي ذكرناه. وهذا مذهب بعيد؛ وذلك لأن التمكين في الشاهد قد ثبت أنه لا يؤثر في هذا الباب، لأن مَن يعطي غيره سِكينًا ليذبح به غنمه لا يلزمه إذا قتل به رجلًا العوض، بل يكون العوض على القاتل، وهو الذي تلزمه اللائمة. ولولا الأمر كذلك، لوجب أن يكون العوض فيما يحصل في العالم من قتل وما شاكله على الحدادين والصياقلة. وإذا بطل ذلك، فيجب أن لا يكون للتمكين وحده مدخل في لزوم العوض. وإذا صح ذلك في الشاهد، بطل القول بأنه تعالىٰ إذا مكن العبد من ظلم غيره لا يكون تمكينًا إلا بتمكينه تعالىٰ؛ لأنه لولا القدرة لما صح من العبد تصريف الآلات في الظلم. ولذلك لم يجب على العبد

بالتمكين من الآلة العوض، ووجب ذلك عليه تعالىٰ؛ لأنا قد بيّنّا أن المعتبر في هذه الأمور بآخر ما يقع به الفعل ويتمكن به منه. وقد علمنا أن القدرة قد تكون حاصلة والأبعاض صحيحة ولا يتمكن من إصابة البعيد منه إلا بالقوس والنبل، حتى يصير عدمهما في هذا الفعل بمنزلة أن يكون عاجزًا في تعذّر الفعل عليه. ومع ذلك لم يجب العوض على الممكن من هذه الآلة. فكذلك القول فيما يفعله تعالىٰ على وجه التمكين.

ومما يدلّ على ما قلناه أن تمكينه تعالىٰ لو اقتضى وجوب العوض عليه، لحلّ محل الإباحة في أنه يوجب حسن ما مكن؛ لأنا قد بيّنّا أنه تعالىٰ إذا أباح فإنما حسن ما أباحه للعوض لا للإباحة. فلو كان العوض ثابتًا في التمكين، لوجب أن يحب به ما يفعله العبد من الظلم وغيره. وقد علمنا قبح جميع ذلك. فيجب بطلان هذا القول.

[في بيان وجه الشبه بين الإباحة والتمكين]

فإن قال: إن الإباحة قد دلّت بنفسها على حسن المباح؛ لأنه لا يجوز أن يكون مباح قبيحًا. فتعلّق الإباحة به أوجب حسنه. وليس كذلك حال التمكين. فلذلك لم ندلّ على حسن ما مكن منه تعالىٰ وإن كان العوض ثابتًا في الأمرين.

قيل له: قد بيّنّا إن إطلاق الإباحة لا معتبر به؛ لأنه وجد ولم يتضمن تعالىٰ العوض لما حسن به الذبح. وإذا صح ذلك كان المعتبر في وجه الحسن يتضمن العوض. وعلى قول هذا السائل التمكين كالإباحة فيجب أن يكون بمنزلته في حسن الظلم الذي تمكن منه.

فإن قال: إن الإباحة دلّت على عوض عظيم كما دلّ فعله تعالىٰ الأمراضَ والأسقامَ. وليس كذلك حال التمكين؛ لأن العوض فيه يسير، فلا يجب أن يحسن لأجله.

قيل له: إنه تعالىٰ لو كان يضمن العوض فيما مكن منه، لم يجز أن يتضمن منه إلا القدر الذي يحسن به ولأجله، كما نقوله في باب الإباحة؛ لأنه تعالىٰ عند الإباحة والتمكين قد تضمن العوض (على) فعلهما على هذا الوجه، فلا تصح التفرقة بينهما بما سأل عنه.

[في بيان أنواع الأعواض]

وبعد، فإن العوض على ضربين: أحدهما لا يفعل الفعل له، وإنما يجب على جهة الانتصاف، فمن حقّه أن يكون بإزاء المضرة في القدر حتى يصير ذلك الضرر لأجله كأنه لم يقع، ويحلّ محل أن يغصب الغاصب غيره درهمًا فيرد عليه مثله لكي يخرج ما يفعله من أن يكون ظلمًا وضررًا، فيصير كأنه لم يقع. وهذا القدر لا يحسن الألم وأسباب الألم لأجله. وإنما نفعله على جهة الانتصاف، كما نسترد الثوب المغصوب من الغاصب ونردّه على المغصوب منه؛ وإن ذلك لا يقع إلا على جهة الانتصاف، ولا يكون للمغصوب منه في ذلك نفع ولا فائدة، وإنما نقصد به زوال المضرة عنه. وإذا لم يكن للمنتصف أن يزيل تلك المضرة لأن ما وقع لا يجوز أن يجعل غير واقع، وإنما يزيلها بالوجه الذي ذكرناه: إما برده أو برد مثله أو ما يقوم مقامه. وهذا القدر لو فعل لأجله الألم لما حسن، وإنما يحسن إذا فعل لأجل عوض عظيم يوفي ما فيه من النفع على ما يحمله من المضرة. يبيّن ذلك أن الغاصب لو أخذ ثوبًا فاستهلكه لكان الواجب على المنتصف أن يلزمه رد مثله أو يأخذ من ملكه مثله ويردّه على المغصوب منه. وإن أخذ أزيد منه قبح منه وخرج من أن يكون عادلًا. ولو أن مَن غصب منه هذا الثوب أراد أن يزيد ملكه عنه لمنفعة لما حسن منه أن يزيله لمثله، وإنما يحسن منه لنفع أزيد منه حتى لولا هذه الزيادة لقبح منه إزالة ملكه. فقد بان لك في أحد الموضعين أن الزيادة لا تكون عدلًا وتقبح، وفي الموضع الآخر لولا الزيادة لما حسن. وذلك يوجب تباين هذين الموضعين.

وإذا صحّ ذلك وكان الذين يتضمنه فاعل الألم أو ما يجري مجراه من العوض هو من القسم الثاني دون القسم الأول، فيجب أن يحسن لأجله الفعل. فلو كان تعالىٰ متى مكن العبد من الظلم يصير متضمنًا للعوض ـ كما يتضمنه إذا أباحه أو فعله ـ لوجب فيما يضمنه أن يكون زائدًا وأن يحسن الألم لأجله. وذلك يبطل ما سأل السائل عنه.

ومما يدلّ على ما قلناه أنه تعالىٰ لو كان بالتمكين يضمن العوض، لوجب في الواحد منا إذا غصب غيره ثوبًا أن يحسن في العقل أن ينتزع منه

ويردّ عليه لأنه يتضمنه العوض قد صار ما فعله من الضرر بالمغصوب كأنه لم يكن.

وإذا صحّ ذلك فكيف يجب رد عين الثوب عليه؟ فلما ثبت وجوب ذلك علم أنه تعالىٰ لم يتضمن العوض وأن العوض على العبد. فكما يجب أن يسترد عين الثوب منه وإن غمّه، فكذلك يجب إذا استهلكه أن يسترد منه ما يقوم مقامه، ويكون جميع ذلك عوضًا لما فعله من المضرة. ولذلك يزيد بحسب زيادتها وينقص بحسب نقصانها.

[في بيان الفرق بين التمكين(١) والانتصاف(٢)]

فإن قال: إن كان تعالىٰ بالتمكين لم يتضمن العوض، فيجب أن يكون العوض على العبد فيما يفعله من الظلم. ولو كان عليه لوجب إذا قتل واستهلك الأموال والنفوس وأكثر من ذلك أن يكون العوض عليه، ونحن نعلم أنه عاجز عن ذلك.

قيل له: إن الأصل في هذا الباب أنه تعالىٰ وإن لم يتضمن العوض بالتمكين فقد التزام الإنصاف بالتمكين لأنه مكن الظالم من المظلوم؛ فلا بد من أن يلتزم أن يحكم له على الظالم وينتصف له منه، لأنه إذا كان قد مكن من ذلك ولم يمنع منه، وكان هو المدبر لعباده في مصالحهم حتى يصير نظره لهم أولى من نظرهم، وحتى يصيروا بمنزلة مَن يدبره الولي والقيم فيما يجب في أحدنا إذا ذكر أولاده ومَن يجري مجراهم أن ينتصف لبعضهم على بعض حتى يتكامل تدبيره ونظره. فكذلك يجب في القديم تعالىٰ.

وإذا صحّ ذلك وأنه تعالىٰ لا بد مع علمه بأحوال العباد أن يعلم فيمن يقدم على الظلم هل يستحق من العوض ما يكون مقابلًا له أو لاستحقه، فإن علم أنه يستحق ذلك أو يستحقه في المستقبل، خلى بينه وبين الظلم على طريقة

(١) راجع الحاشية (٢) ص ٢٦ من هذا الجزء.

(٢) الانتصاف: يقول القاضي عبد الجبار: «الانتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقّه. هو أن يأخذ العوض من المؤلِم ويوفِّره على المؤلَمْ. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٥).

التكليف إن كان مكلفًا، ومنعه بالنهي والزجر عن فعله تعريضًا للثواب. ومتى فعل انتصف منه للمظلوم في الآخرة بأن ينقل إليه من أعواضه ما يكون موازيًا لظلمه. وإن علم أنه لا يستحق أعواضًا فيما نزل به أو ينزل به في الأمراض والغموم إلى ما شاكلها، وأنه تعالىٰ يمنعه من الظلم إما بالقسر وإما بأن يشغله عنه بضرب من الشواغل؛ لأنه متى لم يفعل ذلك لم يكن الانتصاف الذي قد اقتضاه حكمه وتدبيره لعباده. وفي هذه الجملة إسقاط ما سأل عنه.

[في بيان مقادير العوض الذي يستحق على الظلم]

وأما ما تطعنون به من أن في الظلمة مَن يكثر من الظلم حتى يبلغ الحد الذي يعلم فيه أنه لا يستحق مثله؛ بل لا يستحق بعضه، وأن ذلك يفسد ما ذكرتم، فبعيد. وذلك أن مقادير ما يستحقه العبد على الله تعالىٰ من الأعواض لا يمكن الإحاطة بها لأنه لا دليل على قدرها وعلى قدر ما يستحق به من الأمراض والغموم. وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يستحق العبد فيما ينزل به من ذلك من قِبله تعالىٰ من الأعواض ما بقي بالقدر الذي يستحق عليه من الظلم العظيم. على أن المعلوم من حال الظلمة أنه تعالىٰ يورد على قلوبهم من الحسرة والغم والاضطراب والخوف ما لا يورد مثله على قلب المؤمن الصالح. وبحسب تمكينهم من الممالك والظلم يلحقهم من أنواع الخوف والفزع ما لا يقاربهم غيرهم فيه. فما الذي يمنع من أن يستحقوا عليه تعالىٰ العوض العظيم الذي يفي ويزيد على ما يستحق عليهم بظلمهم؟

[في بيان أن لا مدخل للعلم والمعرفة في استحقاق العوض]

وبعد، فإن العوض قد يستحقه العبد بالمضار التي لا يشعر بها كما يستحقه بما يعلمه ويشعر به؛ لأنه لا مدخل للعلم والمعرفة في ذلك على ما نبيّنه من بعد. وإذا صح ذلك لم يمتنع في الظالم أن يكون مستحقًّا لأعواض عظيمة على الله تعالىٰ بأمور لم يخطر له بالبال. فكيف فيما يخطر له وعرفه؟ وكل ذلك يسقط ما حلّ هذا المحل من الأسئلة. على أن في شيوخنا مَن يقول إنه تعالىٰ إذا مكنه من الظلم وإن لم يكن له عوض يستحقه على الله تعالىٰ،

فلا بد من أن يتفضل عليه بمثل المنافع التي ينقلها عنه إلى المظلوم، فيكون متفضلًا بما معه يصح منه الانتصاف؛ لأن الحقوق مما يجوز التفضل بأدائها عن الغير كالديون وغيرها. وهذا الوجه يسقط السؤال أيضًا. ونحن نبيّن من بعد الصحيح من القولين إن شاء الله.

[في بيان أن العوض لا يجب في حال رفع الموانع عن الفعل]

وإذا صحّ أن التمكين لا يوجب على الممكن عوضًا، فبأن لا يجب ذلك عليه من حيث لا يفعل الموانع أولى؛ لأن التمكين أصل في كونه سببًا لما يفعله من ارتفاع الموانع، ولأن دفع الموانع قد لا يشار به إلى فعل، والتمكين لا بد من أن يكون فعلًا معقولًا مميزًا من غيره؛ ولأن رفع الموانع إذا حصل ـ وإنما يفعل الظالم بالتمكين لا برفع الموانع، لأنه كالشرط فيه، وبالتمكين يقع ـ وإذا لم يجب به العوض، فبأن لا يجب برفع الموانع أولى.

وبعد، فقد عقلنا أن العوض في أنه لا يجب لأجل الضرر الواقع على وجه مخصوص بمنزلة الذم في أنه يجب للقبيح إذا وقع على وجه مخصوص. وإذا ثبت أن التمكين لا مدخل له في استحقاق الذم ولا في تغير أحكامه، فكذلك لا مدخل له في استحقاق العوض ولا في تغير أحكامه. وهذه الطريقة التي سلكناها مستمرة عى القول في كل ضرر يقع أنه تعالىٰ قد يضمن فيه إما كل العوض وإما بعضه؛ لأن العبد لا يصح منه توفير ما لا نهاية له في العاجل. فلا يجوز أن نقول في شيء من الآلام إنه يحسن للأعواض المعجلة. وأما الأعواض المؤجلة فإنه يصح منها أن نقول إنه تعالىٰ يتضمنها من فعله مرة ويتضمن الانتصاف بأن ينقلها من جهة الظالم إلى المظلوم أخرى؛ لأن عنده أن الظالم في غمومه وآلامه يستحق أعواضًا دائمة، كما يستحق عليه بظلم. فيصح على قوله طريقة الانتصاف فيه.

فصل في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم
ومَن لا عقل له لا يجب على الله تعالىٰ

يدلّ على ذلك أن العوض إنما يجب على فاعل الضرر أو الملجىء إليه أو الموجِب له، أو المعرّض له على ما بيّنّاه من قبل، لأنه في هذه الوجوه

يصير كأنه من فعله. وقد علمنا أن الضرر الواقع من البهيمة من جهتها حصل، ولم يحصل في حكم الواقع من قِبله سبحانه، فلا يجوز أن يكون العوض عليه تعالىٰ.

[في بيان عدم وجوب العوض عليه تعالىٰ إذا كانت الآلام صادرة عن مَن لا عقل له]

فإن قال: هلا قلتم إنه تعالى ـ من حيث مكنها ـ يلزمه العوض؟ قيل له: قد بيّنّا من قبل فساد ذلك بوجوه ذكرناها.

فإن قال: هلا قلتم إنه تعالىٰ يلزمه العوض في ذلك من حيث أحوجها إليه بالشهوة وفقد المعرفة والمنع؛ لأنه تعالىٰ إذا شهى إليها الإقدام على الضرر ولم يمنعها منه كما يمنع العاقل بالنهي والزجر، ولا صرفها عنها بتقبيح ذلك في عقلها ـ لأنها لا عقل لها ـ فيجب أن يكون في حكم الملجىء لها إلى ذلك، فالعوض واجب عليه. قيل له: قد علمنا أن مع هذه الأمور قد يجوز من البهيمة أن لا تختار الألم والضرر وأن لا تفعله، فيجب أن يكون العوض عليها فيما تفعله، كما يجب مثله على الواحد منا فيما يختاره من المضرة لِما بيّنّا من أن العوض يجب أن يكون على فاعل الضرر أو من هو في حكم الفاعل له. يبيّن ذلك أن الشهوة لو كانت ولا تمكين، لم يقع منها الألم. فلو كان التمكين من دون الشهوة لصح منها فعل الأمل. فصار التمكين في هذا الباب أقوى. ثم لم يجب العوض على الممكن؛ فبأن لا يجب على مَن فعل فيها الشهوة أولى. يبيّن ذلك أن الشهوة تؤثر تأثير الدواعي إذا وقعت على وجه؛ لأنها مع العلم يقبح المشتهي، وما فيه من الضرر لا تختص بهذه الصفة، وإنما تختص متى عريت من ذلك. وقد علمنا في الشاهد أن من قوى دواعي غيره إلى الظلم لا يجب العوض عليه، بل يجب على مَن فعله ما لم يبلغ ذلك حد الإلجاء. فكذلك القول في البهيمة. على أنا قد بيّنّا من قبل أن الشهوة نفسها لا تدعو إلى الفعل، وإنما الداعي إليه علم المشتهِي من حالة بأنه مشتهٍ حتى لو حصلت الشهوة والمشتهي غير عالم بها لم يختص بذلك. ومتى علمها أو اعتقدها من دون علم لاختصّ بهذه الصفة. وإذا صح ذلك وثبت أنه تعالىٰ بأن فعل الإنسان

عالمًا بالشهوة لا يجب العوض عليه فيما يقدِم عليه من المضرة، فبأن لا يجب ذلك في الشهوة أولى.

[في بيان أن إيجاد الشهوة في البهيمة لا يوجب العوض على فعلها]

فإن قال: إنه تعالىٰ إذا جعله عالمًا فقد صرفه عن المشتهي بتقبيحه في عقله ومنعه منه بالنهي والزجر، وذلك لا يتأتى في البهيمة. قيل له: إن الذي ذكرته يقتضي أن علمه بأنه مشتهٍ لا يخلص في كونه داعيًا ولا ينفي كونه داعيًا إلى الفعل، ولولا ذلك لما استحق الثواب بالامتناع منه. وإنما يحصل علمه بقبحه كالمقابل له في الدعاء إلى خلاف ما يدعو إليه. فلو كان ما ذكرته يوجب العوض عليه تعالىٰ من حيث قوّى دواعيه، لوجب ذلك عليه وإن لم يقوّ ذلك. يبيّن ما قلناه أنه لا فرق بين أن نقوّي نحن دواعي مَن يعلم قبح الضرر أو مَن لا يعلم ذلك، في أن العوض في الوجهين جميعًا لا يجب علينا، من حيث لم يخرج ذلك الألم من أن يكون واقعًا باختيار غيرنا. فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: فأنتم تقولون إنه تعالىٰ لو فعل شهوة القبيح منفردة عن العلم بقبحه والمنع من ذلك بالنهي، لكانت قبيحة. ومتى فعلها مع هذه الأمور، كانت حسنة. فما الذي ينكر علينا أن نقول في أحد الوجهين العوض فيه على الله تعالىٰ دون الوجه الآخر؟

قيل له: قد بيّنّا أن الشهوة في أحد الوجهين تحصل إغراء بالقبيح، والله سبحانه تعالىٰ عنه. وفي الوجه الآخر لا يختصّ بلك، بل يقع التعويض للثواب. ففارقت إحدى الحالتين الأخرى. وليس كذلك حالها في الإقدام على الظلم؛ لأنها في الحالتين لم تخرج من أن تكون داعية، وأن الظلم يقع باختيار المشتهي على جهة الإلجاء، فيجب أن يكون العوض عليه.

[في بيان أن هناك فائدة في خلق الشهوة في البهيمة غير تضمن العوض]

فإن قال: إذا كان تعالىٰ قادرًا على أن يسلبها هذه الشهوة ويجعل شهوتها في تناول النبات وما لا ضرر فيه، فجعله تعالىٰ شهوتها في هذا الضرر مع فقد

التمييز والمنع يدلّ على أن العوض عليه. قيل له: إن خلق هذه الشهوة فيها إذا حصل به فائدة سوى ما ذكرت، فقد سقط قولك: وقد بيّنّا أن الفائدة في ذلك أنه تعالىٰ تعبدنا بمنعها من الظلم لما علمه من المصلحة في ذلك، وإلزامنا من التحرّز من المضرة المخوفة من قِبلها لما علم فيه من المصلحة. وذلك لا يتم لولا ما خلقه تعالىٰ فيها من الشهوة. فإذا حسن خلقه تعالىٰ لهذه العلّة، فمن أين أنه لا فائدة فيها إلا بتضمن العوض؟ وكذلك الجواب لمَن قال: هلا جعل شهوتها في تناول الميتة دون تناول الحيوان؛ فلا وجه لتكراره. ومما يدل على ما ذكرناه أنه تعالىٰ لو تضمن العوض من حيث مكنها ولم يصرفها بالفعل والنهي عنه، لوجب أن يكون الواقع منها من الضرر حسن غير قبيح: لأن تضمنه تعالىٰ العوض فيه بمنزلة إباحة ذبح البهائم على ما بيّنّاه. وفي علمنا بقبح ذلك منها دلالة على فساد هذا القول.

فإن قال: ومن أين أن هذا الفعل يصح منها؟ قيل له: لأنه قد ثبت في عقولنا حسن منع البهيمة عن الإضرار بالغير، وأنه قد يجب ذلك في بعض الأحوال. ولو كان ما تفعله حسنًا لقبح منعنا لها من ذلك على هذا الوجه، كما يقبح منا منع ذابح البهيمة من الذبح لما حسن ذلك منه، وكما يقبح منا منع البهيمة من تناول الحشائش وسائر المباحات.

فإن قال: لو كان ذلك يقبح منها لاستحقّت الذم كما يستحقّه أحدنا على فعل القبيح. قيل له: إنما يستحق الذم بالقبيح متى تمكن فاعله من التحرّز منه بالمعرفة والتمييز؛ وذلك لا يتأتى في البهيمة؛ فلذلك لا تستحق الذم.

[في بيان أن عدم استحقاق الذم لا يستوجب عدم التعويض]

فإن قال: هلّا قلتم إنه لا يلزمها العوض لمثل ما قلتم إنها لا تستحق الذم على هذا الضرر؟ قيل له: إن العوض ليس من شرط استحقاقه أن يكون المستحق عليه عاقلًا أو متمكنًا من التحرّز منه كما أن ذلك من شرط استحقاق الذم بالقبيح. فلذلك فرّقنا بين الأمرين.

فإن قال: هلا قلتم إن من شرط لزوم العوض ما قلناه؟ قيل له إن العوض قد يجب بالضرر الحسن والقبيح. فكما أن القبيح ليس من شرطه، فكذلك

التمكن من التحرّز منه. وليس كذلك حال الذم. لأنه كما لا يستحق إلا بالقبيح، فكذلك لا يستحق إلا مع تمكن فاعله من التحرّز منه. يبيّن ذلك أن العوض قد يستحق عليه بفعل الغير إذا كان قد عرض له أو ألجأ إليه، ولا يجوز أن يستحق الذم على فعل الغير ألبتة. فقد فارق أحدهما الآخر في طريقة الاستحقاق. وذلك يمنع من حمله عليه.

فإن قيل: إنما يحمل العوض على الذم لأن حال الفاعل معتبر فيه وإن فارق أحدهما الآخر في أن الفعل الذي يستحق عليه أحدهما لا يجب أن يكون مساويًا لما يستحق به الآخر. قيل له: إنا قد بيّنّا مفارقتهما في طريقة الاستحقاق بأن ذكرنا أن صفة الفعل إذا افترقت فيهما، فكذلك صفة الفاعل. وبيّنّا ذلك أنك فيما أوردته من السؤال في حكم المدعي، وكشفنا فساد دعواك بأن بيّنّا بأن الذم كما يتعلق بفعل مخصوص فقد يلزم إذا كان الفاعل على صفة مخصوصة، وأن العوض إذا فارقه في أحد الوجهين، فواجب أن يفارقه في الوجه الآخر. وجائز ذلك فيه. ولو أنك دللت بضرب من الدلالة على أن حالهما واحد في أحد الأمرين لم يفسد ذلك باتخاذك أن أحدهما فارق الآخر في الوجه الثاني. وسندلّ من بعد على أن حال الفاعل غير معتبر في باب استحقاق العوض على جهة الانتصاف. والقدر الذي ذكرناه الآن يكفي في إسقاط السؤال.

[في بيان أن المنع من الحسن يحسن إذا كان مضرًّا للمانع]

فإن قال: كيف يصح ما ذكرتم من أن المنع من الحسن لا يحسن، ومن قولكم إنه يحسن من المعاقب الامتناع مما يفعل به ومنع مَن يعاقبه من ذلك أن يمكن منه وإن كان المعلوم من حال العقاب أنه لا يكون إلا حسنًا؟ قيل له: إن نفس المعاقب قد يحسن منه أن يمتنع ويمنع. وأما غير المعاقب فلا يحسن ذلك منه. والذي قدّمناه هو أن منع الغير من الفعل على وجه لا يختص يقتضي أنه قبيح، ومنع البهيمة من الإضرار بالغير يحسن ممن تلحقه المضرة ومن غيره على حد واحد. فثبت أن ذلك إنما يحسن لقبحه. يبيّن ما قلناه أنه لما حسن من المعاقب المنع من حيث كان ذلك عقابًا له، اختصّ بحسن ذلك منه كما

اختصّ بكونه عقابًا له. وإذا كان فعل البهيمة يجري على الوجه الأوّل، فقد صح ما ذكرته.

وليس يمكن أن يقال: لا يحسن في الأضرار بزيد أن يمنعها إلا هو؛ لأن العقل لا يقتضي حسنه من غيره. ولا يخالف حال البهيمة في ذلك حال الظالم المميز. وكل ذلك يبيّن ما سألت عنه.

[في بيان أن العوض على الضرر واجب إذا كان الفاعل عاقلًا أم لا]

فإن قال: إنه تعالىٰ يلزمه العوض مما يقع من البهيمة وإنه لم يتضمن ذلك كتضمنه بإباحة ذبح البهائم. فلا يجب حسن ذلك منها. قيل له: لو كان العوض عليه تعالىٰ لوجب أن يكون متضمنًا له لأجل فعله في البهيمة من التمكين والشهوة. ولو كان كذلك لوجب ما قلناه. وقد بيّنّا من قبل أن ما يتضمنه تعالىٰ من الأعواض لا يجوز أن يكون بصفة ما يجب من الأعواض على جهة الانتصاف، وأنه لا بدّ من أن يكون زائدًا على قدر الضرر، وأنه متى كان كذلك حسن لأجله. فليس لأحد أن يقول إنه تعالىٰ إنما يضمن العوض الذي لا يحسن لأجله دون الآخر من العوض.

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن وجوب العوض في الشاهد بمنزلة المنع من الأضرار وبمنزلة استرجاع المغصوب. فكما يحسن ذلك في البهيمة ومن ليس بعاقل، فكذلك القول في العوض؛ لأنه لو كان العوض واجبًا على الله تعالىٰ فيما أقدمت البهيمة عليه من الضرر(١) والإفساد(٢)، لوجب مثله فيما تقدّم عليه من تناول الأعيان، ولوجب مثله فيمن ليس بعاقل: فكان يجب إذا تناول ثوب غيره أن لا يجب أن يسترجع ويرد. فلما وجب ذلك فيه كما وجب أن يمنع منه، فكذلك إذا استهلك فواجب عليه ما يقوم مقامه من العوض. وبين شيوخنا رحمهم الله أن العوض يقابل المضرة. فإذا كانت هي الفاعلة للضرر إذا كانت هي غير عاقلة، كما أنها الفاعلة لذلك إذا اختصّت بالعقل، فيجب أن

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٨٨ من هذا الجزء.

(٢) هو ما فيه ضرّ من فاعله على سبيل الظلم والعدوان. (المعتمد في أصول الدين ص ١١٨). هو الخروج عن الهيئة التي حصلت قبل. (شرح العقائد النسفية ٢/ ٥٤).

يكون العوض في الحالتين عليها؛ لأن العوض لم يجب لأجل العقل وإنما وجب من حيث الضرر، وقد حصل الضرر في الحالتين على حد واحد، فيجب أن يكون العوض لازمًا في كلتا الحالتين لمن فعل الضرر.

[في بيان وجه العوض الذي يصح على غير العاقل]

فإن قال: إن رد العين إنما وجب لأنه ملك للمغصوب منه، وليس كذلك بدله إذا استهلك لأنه مما يحدد له به ملك فيحتاج إلى شروط زائدة على وجوب رد العين.

قيل له: إنا لا ننكر ما ذكرته في بعض الوجوه، ولكن الدليل إذا أوجب أن أحدهما كالآخر في الوجه الذي بيّنّاه، فواجبٌ القضاء بذلك. وقد علمنا أن العين ما إذا انتزعت من غير العاقل أو العاقل فهو في حكم الإضرار به؛ لأنه لو كان عالمًا لاغتمّ به ولعلم فوت النفع به، ولم يمنع ذلك من وجوب ردّه من حيث كان المتناول لها مضِرًّا بمن تناول ذلك من ملكه. وقد علمنا أنه إذا استهلكها فهذه العلّة حاصلة، فيجب أن يكون عليه ما يقوم مقامها وهو العوض. وإن أمكن تناوله في الشاهد، وجب أن يتناول منه؛ وإلا فالقديم تعالىٰ ينتصف للمظلوم منه. يبيّن ما ذكرناه أن العاقل إذا ظلم غيره لزمه العوض، فلو تاب من ظلمه وتعذّر العوض عليه، لم يخرج من أن يكون واجبًا وإن زال الذم وتأخر أداؤه لما كانت التوبة لا تؤثر في كونه مضرًّا لمن ظلمه. فيجب أن يكون غير العاقل في ابتداء الضرر من قبله في حكم الظالم العاقل إذا تاب للوجه الذي ذكرناه.

فإن قال: إذا لم يجب عوض المضار الواقعة من البهائم على الله، فيجب أن يكون عليها، وقد علمنا أن ذلك متعذّر فيها.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أن ذلك متأتٍّ وأنه تعالىٰ سينتصف للمضرور منها في الآخرة على وجه يصح عليه. وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

فإن قال: إذا لم يصح في البهيمة أن تكون مكلفة، فكيف أن نلزمها العوض؟

قيل له: إن العوض لا يلزمها في الحقيقة <بمعنى> أن تؤديه حتى يكون هذا الإيجاب متضمنًا لوجوب فعل عليها؛ وإنما تستحق ذلك فيما عليها من العوض، فيكون القديم تعالىٰ هو الموفر ذلك على مَن يستحق العوض عليها. وهذا الوجه يقتضي أن وجوب الفعل هو على الله تعالىٰ وإن العوض المفعول يتعلق بها. فكما لا يمتنع في الشاهد أن يلزم ولي اليتيم دفع الحقوق ماله ـ ولا يوجب ذلك كونه مكلفًا ـ فكذلك القول فيما ذكرناه.

فصل في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد

[في بيان أن العوض إذا لم يكن واجبًا عليه تعالىٰ فيجب أن يكون على فاعل الضرر]

اعلم أنّا قد بيّنّا أنه لا بد في هذه المضار الواقعة من العاقل وغير العاقل أن يجب فيها العوض. وإذا ثبت أنه لا يكون واجبًا عليه تعالىٰ، فيجب أن يكون على فاعلها، لأنه لا يجوز أن يُقال لا عوض فيها ألبتة.

فإن قال: ومن أين أنه لا بد من وجود عوض بها وما أنكرتم أنه لا عوض فيها ألبتة وإنما يستحق فاعلها العقاب إذا كانت قبيحة وكان عاقلًا. وإن لم تكن كذلك فإنها تقبح ولا عقاب فيها. وكيف يجوز استحقاق العوض على مَن لا يعلم قدره ولا يتمكن من توفيره؛ وذلك يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق. ولئن جاز وجوب ذلك عليه، ليجوزن أن يجب دفع الحق على الميت كما يجب على الحيّ لأن مع تعذّر المؤدّي إن صح وجوب الأداء ليصحن وجوبه مع العجز والموت. وكيف يصح ما تقولون وقد علمنا أن الظالم قد يظلم ويموت فيخرج من أن يكون الواجب واجبًا عليه. وقد يكون فاعل الضرر ممن لا يجب أن يُعاد فيقال فيه إن العوض يتأخر إلى الآخرة؛ لأن ذلك مما يصح في المكلف وفيمن تجب إعادته. وكيف يصح وجوب العوض على مَن وصفنا حاله في الآخرة. وأمثال ما ظلم فيها لا يصح حصوله هناك على وجه يصح فيه الأداء. وكيف يصح ما ذكرتم وقد علمنا أن الظالم قد يستحق النار ويحبط سائر ما يستحقه من ثواب وعوض، فكيف يصح أن يستحق عليه عوض المظلوم وحاله هذه؟ فكيف يصح منكم القول بأنه تعالىٰ

ينقل أعواض الظالم إلى المظلوم وما ينقله ليس بأمر حاصل، وهو مقدور له على حد ما يقدر عليه من التفضّل. فما الفرق بينه إذا فعله وبين أن يبتدىء بالتفضل عليه. وكيف يصح أن تقولوا إنه تعالىٰ يجب عليه أن ينتصف للمظلوم من الظالم بنقل أعواضه من حيث مكن في الشاهد من الضرر والظلم، ولا تقولوا إنه يجب عليه أن يمنع في الشاهد؟ وقد علمتم أن أحدنا إذا مكنه أن يمنع غيره من الظلم كان أوجب عليه من الانتصاف بعد التخلية. وإن كان المنع في الشاهد غير واجب عليه، فكيف يجب عليه الانتصاف في الآخرة؟

قيل له: إن الأدلّة التي قدمنا ذكرها أو أكثر تدلّ على وجوب العوض على الظلم في الشاهد. وقد بيّنّا أن الأعواض في حكم الأبدال والتجارات. فكما يحسن إخراج الثوب عن ملكه لبدل له هو أنفع منه. فكذلك يجب على مَن أضرّ به وأزال ملك الثوب عنه بتناول أن يردّه عليه، وباستهلاك أن يرد عليه ما يقوم مقامه. وعلى هذا الوجه يجب على أحدنا الأجرة إذا استعمل الأجير لأنه بدل له. وربما يجب ذلك بالشرط والعقد، وربما يجب مع فقدهما. فلو لم يكن العوض في الشاهد واجبًا، لم تصح هذه الطريقة.

[في بيان أن العوض يقوم مقام إعادة الحق]

وبعد، فقد علمنا أن مَن أساء إلى غيره يلزمه الاعتذار؛ وإنما يلزمه الندم والغرم من حيث لم يتمكن من أن لا يفعل ما قد فعل، فلزمه بذل المجهود في ذلك. ولا شيء في هذا الباب أقوى من ندمه على الإساءة وعزمه على ترك معاودتها. ولو أمكنه أن لا يفعل ذلك كان أحق بالوجوب. فإذا صح ذلك وأمكن أن ينتزع منه عين الثوب فيما يفعله من الظلم. فهو الواجب. ومتى لم يكن، فلا بد مما يقوم مقامه. ولا يصح ذلك إلا في العوض والبدل.

[في بيان أن التمكين يشترط الانتصاف وهذا يستوجب العوض]

وبعد، فإنه تعالىٰ لو مكن من ذلك من غير أن يتضمن العوض أو الانتصاف لكان التمكين يقبح، لأنه يقتضي إثبات ظلم لا يحصل ما يقوم مقامه بالمظلوم. فلما بطل ذلك، علم أن ماله حسن ذلك تضمن العوض فيه. فلا بد

من أن يكون منتصفًا فيه للمظلوم. والانتصاف لا يصح إلا وقد لزم الظالم العوض على ما نبيّن تفصيله من بعد.

وبعد، فقد ثبت أن العاقل لا يحسن منه أن يضرّ بنفسه في عمل غيره إلا بعوض وبدل. فامتناعه من ذلك واجب عليه لولا العوض. فكذلك يجب منع الظالم من ظلمه. وإذا فات المنع فواجب الاستدراك برد العين أو ما يقوم مقامها. يبيّن ذلك أن أحدنا لو أضرّ بنفسه من غير عوض؛ فلو لم يمكن من تحصيل عوضه على جهة الاستدراك؛ لوجب ذلك كما يجب بالعقد والشرط. وإذا صح ذلك في الظلم، فواجب أن يكون العوض فيه ثابتًا على كل حال.

[في بيان أن انتفاء العقاب لا يستوجب انتفاء العوض]

وقد بيّنّا من قبل مفارقة استحقاق العوض للعقاب والذم، وأنه لا يجوز أن ينتفي من حيث ينتفيان، ويثبت من حيث يثبتان. وذلك يسقط تشبيه السائل ذلك بالعقاب والذم. وأما ظنّه أن ذلك يجري مجرى تكليف ما لا يطاق فبعيد، وذلك لأن المضر بغيره لا بد من أن يكون مستحقًّا على الله تعالىٰ الأعواض العظيمة فيما ناله من الغموم والمصائب والأمراض والأسقام. وما يستحقه على الله تعالىٰ كأنه حاصل له وكأنه مالكه. فكما لو كان مالكًا لذلك ويده تحتوي عليه، لصح وجوب العوض عليه بأن ينقل ما في يده. فكذلك إذا كان يستحق مثله على الله سبحانه، ألا ترى أنه لا فرق في صحة وجوب الحق على زيد لعمرو، وبين أن يكون في ملكه ما يدفع ذلك الحق عنه، وبين أن يثبت مثل ذلك الحق له على ما يمكن أن يستوفي منه ويوفر على عمرو. فكذلك القول فيما بيّنّاه.

[في بيان أن العوض في الآخرة ليس على الظالم بل عليه تعالىٰ]

وقد ذكرنا أن التدبير في الآخرة إلى الله تعالىٰ، فهو الذي ينقل الأعواض من المستحق عليه إلى المستحق له، فلا يجب على الظالم أن يفعل فعلًا ولا على مَن ليس بعاقل إن كان في الآخرة بهذه الصفة. فلا يؤدي قولنا بوجوب العوض إلى أنه واجب على مَن يتعذّر عليه. وبطل بذلك سببهم بوجوب الفعل على الميت. وأما مَن يلزمه العوض، فلا بد إذا لم يتوفر من جهته على

المظلوم عاجلًا أن يعاد في الآخرة. وكذلك القول في البهائم إذا لزم بها العوض، فإن الإعادة تجب فيها إلا فيمن لا عوض له ولا ثواب ولا عقاب، أو عليه عوض ولا عوض له، فإن العقل لا يوجب فيه الإعادة؛ لأنه وإن لزمه العوض لغيره، فمتى كان قدر ما يستحقه يصح من دون الإعادة فالإعادة واجبة. وإنما يقال فيمن هذا حاله يجب أن يُعاد من جهة السمع. وأما إذا كان يستحق عوضًا زائدًا على ما ينقل، فلا بد من إعادته لكي يوفّر عليه ما يستحقه.

[في بيان أن العوض على مَن هو من أهل النار يكون بتخفيف العذاب]

وإما إيصال العوض إلى مَن هو من أهل النار ونقله عن المعاقب، فسنبيّن القول فيه عند ذكرنا الكلام في كيفية إيصال العوض إلى مَن يستحقه؛ ونبيّن أنه لا فرق بين أن يوصل نفس المنافع إليه أو يجعل بدله تخفيف عقابه. وفي ذلك إسقاط ما تعلق به من أنه إذا لم يصح أن يوفر، فيجب أن لا يصح أن يستحق. على أن هذا القول يوجب أن لا يستحق المظلوم على الله تعالىٰ العوض أيضًا؛ لأنه قد يصير من أهل النار، فلا يمكن توفير العوض عليه وإذا لم يمنع ذلك من وجوبه على الله عندهم بأن يقال إنه إنما يوفره قبل حال العذاب لأنه منقطع يصح ذلك فيه. أو يقال لأنه يجعله تخفيفًا من عقابه. فكذلك القول فيما سألوا عنه.

وإما قولهم: إذا كان ما ينقله تعالىٰ ليس بحاصل، فهو كالتفضل، وأنه يمنع من استحقاق العوض على الظالم، فبعيد؛ لأنّا قد بيّنّا أنه إن كان مستحقًّا على الله تعالىٰ أعواضًا من حيث أمرضه وأسقمه، فما يستحقه كأنه حاصل له. فلا فرق بين أن ينقل ذلك إلى مَن ظلمه، وبين أن يوجد في الشاهد ما لزيد، فيدفع إلى عمرو إذا كان قد استحقّ عليه.

[في بيان أن منع الظالم من الظلم يلغي التكليف]

وأما ما ذكره من أن المنع على الله سبحانه في الظالم عن ظلمه أولى وأوجب من أن يمكنه من الظلم ثم ينتصف للمظلوم منه، فليس الأمر كما قدّره؛ لأنه إذا كان في المنع فساد، لم يصح ما قاله. والمنع الذي أشار إليه

يزيل التكليف. وإنما أراد تعالىٰ من المكلف أن يمتنع من الظلم باختياره، فلا بد مع ذلك من التمكين والتخلية. وقد بيّنّا أن مَن ليس بمكلف ولا عاقل قد يكون في تمكنه من الإضرار بالغير مصلحة ولطف للمكلفين. فلا يجوز في الحكمة أن يقع في ذلك المنع والحال ما قلناه. وإذا لم يحسن المنع لم يجز أن يقال إنه أوجب من الانتصاف؛ لأن القبيح لا يجوز أن يجب.

وأما الانتصاف فقد بيّنّا أنه واجب على الله تعالىٰ للوجه الذي بيّنّاه. ولا فرق بين هذه المسألة وبين مَن يقول إنه تعالىٰ لو منع من القبيح لكان أولى من أن يعاقبه عليه. فلما بطل ذلك لما فيه من رفع التكليف، فكذلك القول فيما بيّنّاه.

[في بيان أن الظالم إذا فعل الآلام بنفسه لا يستحق العوض]

فإن قال: إن وجب العوض على الظالم، فيجب أن يكون العوض يخرجه من كونه ظلمًا كالإبدال في التجارات. فلما قبح الظلم وأنه لا يتغير، علمنا أنه لا يستحق به العوض.

قيل له: قد بيّنّا أن العوض إنما يحسن لأجله الآلام متى فعلت لأجله. وأما إذا فعلها الفاعل لنفع نفسه كما يفعله الظالم لا للعوض، فيجب أن لا يحسن لأجل وجوبه لأنه غير مقصود إليه. وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

وقد بيّنّا أن العوض الذي له يحسن الألم من حقّه أن يكون زائدًا على الألم.

وبيّنّا أن العوض الذي له يحسن الألم من حقّه أن يكون مساويًا. فلا يصح أن يكون حكم الآخر في أن الضرر يحسن لأجله. ونحن نبيّن الآن الوجوه التي منها يجب العوض في الشاهد إن شاء الله.

فصل في بيان الوجه الذي عليه يلزم العبد العوض في فعل المضار

[في بيان أن العوض يلزم العبد إذا أضرَّ بغيره]

اعلم أن من حق العوض أن لا يلزم العبد إلا على شروط: منها أن يكون ذلك الضرر فعله بغيره لأن ما يفعله بنفسه إنما يقع على وجوه منها أن يقبح

فيكون ظالمًا لنفسه ولا يستحق على غيره العوض. ولا يصح أن يستحق العوض على نفسه كما لا يصح في سائر الاستحقاقات. يبيّن ذلك بأنه بإيصال النفع إلى الغير قد يستحق الشكر وبإيصاله إلى نفسه لا يستحق ذلك.

ويفارق هذا الباب ما نقوله في الذم والمدح؛ لأن من حقّهما أن يستحقهما على الفعل الذي يخصه أو يتعدّى إلى غيره من حيث نفع على وجه مخصوص. ولأنهما يستحقّان على الغير فصح ذلك فيهما؛ وليس ذلك حال العوض لأنه مشبه بالشكر الذي يستحق بفعل واصل إلى الغير إذا كان إحسانًا. وإذا كان فعله بنفسه لا يقوم في ذلك مقام فعله فكيف القول في العوض. ولهذا قلنا إن المسيء إلى غيره يستحق ذمًّا مخصوصًا زائدًا على الذم الذي يستحقه على القبيح لقبحه. وقلنا متى أساء إلى نفسه لا يستحق ذلك من حيث كان الشرط في استحقاقه تعدى إلى الإساءة إلى الغير. فكذلك القول في العوض.

وبعد، فإن استحقاق العوض للعبد على العبد يقتضي نقل عوضه إليه. فما كان يوصل إليه لولا ظلمه يوصل الآن إلى المظلوم لمكان ظلمه. وذلك لا يتأتى فيما يخصه؛ لأن نقل عوضه إليه لا يصح، لأنه على كل حال يوصل إليه، فحكمه لا يختلف. ولا فائدة إذن للقول بأنه يستحق العوض على نفسه. ومن حق هذا الضرر إذا فعله بنفسه أن يستحق الذم والعقاب من جهة الله تعالىٰ إذا كان بصفة المكلف. وإن لم يكن كذلك، فكما لا يستحق العوض من نفسه وغيره، فكذلك لا يستحق الذم والعقاب. ومنها أن يحسن ما يفعله بنفسه من المضار، ومن حقّه أن يقع على وجوه: فإما أن يكون من باب التكليف، واستحقاق الثواب به يمنع من استحقاق العوض لأنهما يجتمعان في الفعل الواحد.

[في بيان أن فاعل الضرر لا يستحق العوض إذا كانت بغيته النفع]

ومنها أن يفعله لنفع معلوم؛ فمتى حصل له الغرض القائم مقام العوض فلا يجوز أن يستحق عوضًا على أحد.

[في بيان استحقاق العوض للعبد إذا فعل الضرر لدفع ضرر زائد]

ومنها أن يفعله لدفع الضرر. فمن حقّه أن يستحق العوض على مَن ألجأه إلى الضرر المدفوع أو فعله به. ولذلك نقول إن العبد إذا لحقه جوع شديد فتعب في سد جوعه، فالعوض في تعبه على الله تعالىٰ لأنه الذي أضرّ به بأن جوعه. وكذلك نقول في سائر ما يفعله تعالىٰ من المضار مما يحتاج لأجله أن يتكلّف في دفعه التعب. وقد بيّنّا صحة ذلك من قبل. وإذا كان الملجِىء له إلى ذلك غيره تعالىٰ، فالعوض عليه. وذلك نحو أن يقبل عليه الأسد فيعدو على الشوك هربًا منه. فالعوض فيما أضرّ به نفسه على السبع. وكذلك لو ردعه غيره بسلّ السيف عليه إلى غير ذلك فأضرّ بنفسه هربًا من ذلك، لكان العوض عليه. واعتبر في هذا الوجه حال الضرر المدفوع واجعل العوض فيما يحمله من المضرة لأجل دفعه على فاعل ذلك الضرر؛ لأنه ألجأه أو أحوجه إلى فعل ما فعل ما به دفعه. هذا إذا لم يمكنه دفع ذلك إلا بهذا الضرر أو ما يجري مجراه. وأما إن أمكنه أن يدفعه عن نفسه لا بهذا الضرر وما شاكله، فهو في حكم المبتدىء بإضرار نفسه في أن لا عوض له على أحد، أو يفعل ذلك الضرر لنفع مظنون. يجب أن ينظر فيه: فإن كان النفع الذي ظنّه يحصل له، فلا عوض له على أحد؛ وذلك لأن العوض بفعل الضرر قد حصل فأغنى عن العوض. وأما إن لم يحصل مظنونه على ما ظنّه له من السرور عند اختيار الضرر للظن ما يوفي على المضرة التي تحملهما، فالحال ما قدّمناه. وإن كان قدر السرور لا يفي بقدرة المضرة، فيجب أن يكون له فيما اختاره العوض على الله تعالىٰ؛ لأنه قد حسن في عقله اختيار هذه المضرة عند ظن النفع. فكما أباحه سمعًا وجب أن يكون متضمنًا للعوض، كذلك إذا حسنه عقلًا. والحال ما قلناه. وليس لأحد أن يقول: إذا كان هو المختار للضر عند هذا الظن ولم يحصل فيه إلجاء ولا حمل، فكيف يستحق العوض عليه تعالىٰ؟ وذلك لأنه وإن اختاره فإنما يختاره لحسنه في عقله، والله تعالىٰ هو الذي حسنه في عقله، فصار بمنزلة ما يختاره من ذبح البهائم لإباحة السمع. وعلى هذا الوجه يصح القول بأنه تعالىٰ إذا أحوجه إلى اختيار المضرة على طريق العلاج وغيره، فالعوض عليه. ولا يمنع كونه مختارًا لذلك من أن يكون العوض فيه على الله

تعالىٰ من حيث كان فاعلًا لما يجري مجرى السبب لذلك. ويفارق هذا الوجه ما قدّمناه من اختياره ظلم نفسه وإن كان محتاجًا؛ لأنه تعالىٰ قد منعه من فعله وقبحه في عقله، فلم يحصل فيه ما يوجب العوض على الله تعالىٰ.

[في بيان استحقاق العبد للعوض إذا فعل الضرر بنفسه لدفع ضرر مظنون]

ومنها أن يفعل المضرة بنفسه لدفع ضرر مظنون، فيجب أن يكون عوضه على الله تعالىٰ لأنه حسن في عقله تحمل الضرر عند هذا الظن؛ لأنه لإكماله عقله يلزمه أن يعمل على هذا الظن، ولأنه جعله على صفات مخصوصة يحصل له الخوف من المظنون. فصار في حكم مَن فعل سبب هذا الضرر وأحوج إليه. فيجب أن يكون العوض عليه تعالىٰ لجميع ما يفعله العبد من المضرة بنفسه لا يخرج عن هذه الأقسام؛ وقد بيّنّا الحكم فيها. وأما ما بفعله بمن يجري مجرى نفسه نحو الولد وغيره، فمتى لحقه غمّ بما فعل به، وكان ما فعل به قبيحًا، فلا عوض له في الغمّ لا على نفسه ولا على غيره، وعوض الألم عليه على ما نبيّنه من بعد. وإن لحقه غمّ بما فعله من المضار يحسنه وأن له على الله تعالىٰ العوض لأنه أحوجه إلى إنزال المضرة بولده عند الأمور الحادثة من الأمراض والأسقام. فصار بمنزلة إحواجه إياه إلى تحمله المضرة لدفع الضرر عن نفسه في الوجه الذي بيّنّاه. هذا إذا كان سبب هذه الحاجة من قِبله تعالىٰ؛ وأما إن لحق ولده ظلم من قبل العباد فاحتاج إلى مداواته وإنزال المضار به لدفع ذلك، ولحقه عند ذلك غمّ، فالذي أحوجه إلى ذلك هو ذلك الظالم، فيجب أن يكون العوض عليه. ولا فرق في هذا الباب بين ما يقرب أو يبعد. فإذا كان لو لحقته مضرة لدفع ظلم ذلك الظالم عن ولده، لكان العوض عليه. فكذلك إذا لحقه الغمّ بإزالته عن جسم ولده بعد حصوله. فقد ثبت أنه لا يستحق العوض فيما يفعله بنفسه من المضار والغموم على نفسه، وأنه لا يخرج عن قسمين: إما أن لا يستحق العوض من ذلك أصلًا، وإما أن يستحقه على الله تعالىٰ، أو على غيره. فثبت أن استحقاق العوض على النفس يجري مجرى المستحيل. وأنه إنما استحقّ العوض على الغير بما يقع منه من المَضَرّة به.

[في بيان الأحوال التي تستوجب العوض على الضرر]

وأما الضرر الذي يفعله بغيره، فإنه لا يوجب استحقاق العوض عليه إلا على شروط: منها أن يكون في حكم المبتدأ من قِبله فيستحق عليه العوض؛ لأن العبد لو أضرّ بغيره ضررًا ألجأه غيره إليه وحمله عليه، لكان العوض على الملجىء لا على الفاعل. فيجب أن يكون الضرر في حكم المبتدأ من غير أن يكون متعلقًا بسبب يقتضيه من إلجاء أو ما يقوم مقامه. ومنها أن يكون الضرر لا إباحة فيه من الله ولا تعبد؛ لأنّا قد بيّنّا أن ما يفعله العبد بغيره على هذا الوجه فالعوض [فيه] على الله تعالىٰ، ويصير كأنه من فعله سبحانه. ولو أن مَن أضرّ به ألجأه إلى أن يفعل به هذا الضرر، لكان لا يلزمه العوض ولا يستحق المضرور به عوضًا على أحد، لأن ما يضرّ بنفسه إذا لم يستحق به عوضًا، فكذلك ما يقع به بإلجائه وحمله؛ لأنّا قد بيّنّا أن الضرر الواقع بالإلجاء كأنه من فعل الملجىء. ولهذه الجملة لا يوجب العوض على الجلاد إذا أمره الإمام وإن كان مخطئًا. لأن ما فعله بإذنه يقع على طريقة التعبّد، فلا يلزم العوض. ثم ينظر في حال الإمام: فإن كان أخطأ موضع الحد، فالعوض عليه، وإن لم يخطىء موضعه ووقع الخطأ من الشهود، فالعوض عليهم على ما نبيّنه من بعد.

وأما ما يقع بالتائب فقد بيّنّا أن العوض فيه على الله تعالىٰ.

وقد بيّنّا من قبل أن ما يفعله بغيره عند ما يجري مجرى الإلجاء من الغير، فإنه لا يسقط العوض عنه إذا لم يوجب كونه ملجأ إلى ذلك.

وبيّنّا أن حاله فيما يفعله بنفسه من المضرة في باب الإلجاء تفارق حاله فيما يفعله بغيره وأن الإلجاء في ظلم الغير لا يؤثر. وإذا كان كذلك، لم يخرج ما يفعله من الظلم من أن يكون في حكم المبتدأ. فالعوض عليه.

وقد بيّنّا من قبل أنه ليس من شرط وجوب العوض عليه أن يكون عاقلًا عارفًا بما يفعله من المضرة، وأنه قد يلزمه ذلك إذا أضرّ بغيره ـ علم ذلك أو لم يعلم ـ كما قد يلزم العوض للمظلوم، علم ذلك أو لم يعلمه.

ويفارق استحقاق العوض استحقاق الذم والمدح على ما قدمناه.

[في بيان شروط استحقاق العوض]

وليس من شرط استحقاق العوض عليه أن يتمكن من أدائه في الحال أو المستقبل؛ لأن العوض لا يخلو من وجهين: إما أن يكون معلومًا ممكنًا في تعجيله وتوفيره، ويلزم ذلك. فقد علمنا فيما هذا حاله أن تعذره عليه يقتضي تأخيره كوجوب الدين على المعسر. يبيّن ذلك أن تعذّره لو أسقطه لاحتيج في وجوبه عند القدرة إلى سبب متبدأ. وقد علمنا أن عند الوجوه يلزمه هذا الحق للسبب الأوّل. وذلك يدلّ على أن العوض إنما يؤخّر أداؤه. وكذلك لو أن مَن لزمه العوض لم يعلم العوض وأوصافه إلا مع القدرة والملك، لكان العوض واجبًا كالديون والحقوق. ويلزم غيره أن يقوم بهذا الواجب ممن يلي أمره، أو يجب على الله تعالىٰ في الآخرة على طريقة الانتصاف. أو يكون العوض مما لا يجب تعجيله ويوفر في الآخرة. فما هذا حاله لا يعتبر فيه حال مَن يلزمه العوض في الدنيا في وجود المِلك وعدمه؛ لأن على هذا الوجه لا يجب الفعل عليه. وإنما يجب على الله تعالىٰ فيه على ما تقدّم القول به.

وليس من شرط استحقاق العوض عليه بما يفعله من المضرة أن يكون له أعواض واجبة على الله تعالىٰ؛ لأن مَن لم يكن كذلك، فالله سبحانه يمنعه من الإضرار بضرب من المنع، فيصير استحقاقه ذلك كالشرط في أن يقع منه الضرر وفي أن يمكن من ذلك لا في استحقاق العوض عليه بعد الوقوع. فهو بمنزلة ما نقوله من أن تنبيه القلب شرط في صحة وجود العلم لا في إيجابه كون العالم عالمًا. ولهذه الجملة قلنا إن العوض قد يلزم الساهي(١) والخاطىء والبهيمة والنائم؛ لأنه ـ على ما بيّنّاه ـ لا معتبر فيه بالعقل والعلم. فمن يقتل غيره على جهة الخطأ فالعوض عليه في الحقيقة على هذا الأصل.

---

(١) السَّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السَّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

[في بيان أن ديّة القتل ليست عوضًا]

فإن قال: كيف يجوز ذلك وقد ورد السمع بأن العوض على العاقلة في قتل الخطأ الواقع على وجه مخصوص؟ قيل له: إن ورود السمع بذلك لا يمنع من صحة ما ذكرناه، لأن أكثر ما فيه أن نقول إن وجوب ذلك على العاقلة يجري مجرى ابتداء تعبّد عند هذا الفعل، والعوض ثابت عليه في الآخرة. أو نقول إن هذا العوض لما كان معلومًا، يصح تقديمه. وكما يجوز في الحقوق في الشاهد أن ينوب مَن لا يستحق عليه في الأداء ويصير كأنه المؤدّي له، فكذلك لا يمتنع أن يتعبّد جلّ وعزّ بأن تنوب العاقلة عن هذا القاتل فيما يلزمه من العوض إذا حصل فيه ضرب من المصلحة. هذا إن ثبت أن الديّة تلزم على جهة العوض عن القتل. فكيف وقد يجوز أن يقال إنها بعض العوض. ويجوز أن يقال إنها عبادة عند هذا القتل؛ فكيف وليست بعوض؟ يبيّن ذلك أن المستحق للديّة في الشاهد غير من وقع الإضرار به. ولا يجوز أن يكون زيد مقتولًا وعوض قتله يجب إيصاله إلى ولده ووالده. وإن كان لا يمتنع أن يقال إن إيصال ذلك إلى وارثه كإيصاله إليه لو كان حيًّا من حيث ثبت بالسمع أن عين حاله يكون لوارثه، فيكون الذي في حكم العين، وإن كان ذلك يبعد، لأن عين ماله إنما ملكه ما دام حيًّا وملّكه تعالىٰ على هذا الشرط. فإذا مات فللّه تعالىٰ أن يملك ذلك مَن يشاء، ويصير بعد موته إذا زال ملكه عنه في حكم المباح الذي يجوز أن يملكه تعالىٰ عبدًا مخصوصًا، ويجوز أن يبقى على حكم الإباحة. فكذلك القول في الدين الذي ثبت له على غيره بفعله لأنه في حكم العين في هذا الوجه. وليس كذلك إذا قتل عنده خطأ فاستحقّ العوض فيما ناله من الضرر؛ لأن من حق ذلك العوض أن يصل إليه على وجه يسد مسد ما ناله من المضرة. فإذا كانت لم تنزل إلا به، فكذلك العوض يجب أن لا يصل إلا إليه. وذلك يمنع فيما يصل إلى غيره من ورثته أن يكون عوضًا قبله. وهذا يوجب أن عوضه قائم على القاتل، وأن ما يلزم العاقلة من ذلك في حكم عبادة مبتدأة، ولذلك يلزم على شرائط، ويلزم البعيد من الأقارب دون القريب، ويلزم في بعض الأوقات، ويلزم قدرًا مخصوصًا، ويسقط لزومه بوجوه مخصوصة. فصار

بمنزلة العبادات في الأحوال التي تعرف بالشرع وإن كان لها أسباب مخصوصة، ويلزم على وجوه معقولة.

[في بيان أن الديّة ليست جزاءً للقتل]

ولهذه الجملة قلنا إن ما يتعلق به الملحدة[١] من أن جزاء الجناية قد لزم غير الجاني يسقط؛ لأنّا قد بيّنّا أن ذلك ليس بجزاء للقتل، وأنه بمنزلة عبادة مبتدأة، ولأن القتل في الحقيقة إذا وقع خطأً فليس بجناية ولا هو مما يستحق الذم. فلو لزمه بنفسه دفع الديّة لم يكن ذلك عقوبة على جناية سلفت منه؛ فبأن لا يكون ما يؤديه غيره كذلك أولى.

[في بيان المُعَجَّل والمُؤَجل من العوض]

فإن قال: فيجب على هذا الوجه أن يكون عوض الظالم لا يلزم في الدنيا، إنما يلزم في الآخرة فقط.

قيل له: ما ثبت أنه يعجل في الدنيا على جهة الوض فيجب أن يكون واجبًا معجلًا، وما عداه يجب أن يتأخر توفيره على مَن وجب له إلى الآخرة. وقد بيّنّا أن ما يوفر في الآخرة يفعله تعالىٰ فيه بنقل الأعواض من الظالم إلى المظلوم.

فإن قال: أفتقولون في قتل العمد إن عوضه في الدنيا كما يتقدم العوض على قيم المتلفات و< . . . . . >[٢] الجنايات؟

قيل له: إن مَن أتلفَ ثوب غيره فقد أضرّ به على وجه يمكن أن ينفع ما يقوم مقامه. وللعقل مدخل في أن يعرف ما يقوم مقام ذلك من المنافع. وإذا كان كذلك، وجب إيصاله إليه معجلًا إذا أمكن ذلك بأن يكون المتلف واجدًا ومالكًا. وكذلك القول في سائر ما يفعله بغيره من المضار في ماله إذا كان فيه

---

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللّادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مُخالِفِي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

(٢) مطموس بالأصل.

قدر معلوم يمكن إيصاله والمطالبه به. وليس كذلك حاله في قتل غيره لأنه قد أضرّ به على وجه أخرجه من أن يصح أن ينتفع بعوض لو أوصله إليه في الحال، فلا يجوز أن يستحق عوضًا معجلًا، بل لا بد في عوضه من أن يتأخر إلى الآخرة على ما قدمناه.

[في بيان أن القصاص ليس عوضًا للقتل]

فإن قيل: فيجب فيما يلزمه من قود أو دية أن لا يكون عوضًا للقتل ولا واجبًا لأجله.

قيل له: إن القَوَد وإن كان مما يفعل بالمضِر فهو عقوبة معجلة، قدّمها الله سبحانه لضرب من المصلحة. وإن كان واقعًا بالتائب فهو محنة يعوّض الله تعالىٰ عليه في الآخرة ويكون كالأمراض والأسقام. وكذلك القول فيما يلزم من الديّة؛ لأنه إذا أوصله إلى الورثة، فكذلك مما لا ينتفع به المقتول، فلا يجوز أن يكون عوضًا للقتل، ويجب أن يكون عباده مبتدأة على ما قدّمناه من قبل.

[في بيان أن العوض يُعجل به إذا كان للمضرور منفعة]

فإن قال: فخبرونا عما يلزمه من الدية في قطع الجوارح والأعضاء والقود؛ أتقولون إنه عوض لما فعل وإنه معجل كقيم المتلفات، أو تفصلون بينهما؟

قيل له: إنه لا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون عوضًا لما فعله؛ لأنه يلزم أن يوصل إليه على طريقة البدل مما فعل به من الضرر والظلم. وإذا أوصل إليه على هذا الحد، فيجب أن يكون بمنزلة إيصال قيم المتلفات إلى مَن تلف ثوبه. لكن قيم المتلفات يمكن اعتبارها من جهة العقل، وليس كذلك ما يلزم في قطع اليد من الديّة؛ لأن قدر الواجب فيه لا يمكن أن يعتبر عقلًا. وإذا ورد تقديره سمعًا، يصير بمنزلة ما يثبت في العقل تقديره من الأعواض.

وليس لأحد أن يقول كيف يكون ذلك عوضًا له وتقديره لا يكون من جهة العقل، ولا له أن يقول: كيف يصح أن يكون ذلك عوضًا، وقد

اختلف الحال فيما ورد السمع به، ولا فرق بين ما ورد السمع في تقديره بالتعيين وما تجب فيه حكومة يقدّرها الحاكم؛ لأن ما هذا حاله قد بيّن بالشرع ما معه يصح فيه التقدير بالاجتهاد. وأما الإضرار الذي لا يجب فيه أمر معجل للمضرور به مع إمكان نفعه، فالعوض فيه يتأخر إلى الآخرة على ما بيّنّاه.

فصل في بيان الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله

[في بيان أن العبد يلزمه العوض إذ ألجأ غيره إلى الإضرار بنفسه]

قد بيّنّا من قبل أنه متى ألجأ غيره إلى أن يضرّ بنفسه فالعوض عليه وإن لم يكن ذلك الضرر من فعله؛ لأنه لا فرق بين أن يفعله به وبين أن يلجئه إليه، لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجىء، ولذلك لا يستحق الملجأ على فعله الذم ويستحقه الملجىء إذا كان قبيحًا. وإذا صح ذلك لم يمنع وجوب العوض عليه وإن كان ذلك الألم ليس من فعله. ولذلك متى عرض غيره لمضار تنزل به لا من قبله، فالعوض عليه. وذلك نحو أن يضع أحدنا طفلًا تحت البرد، فمتى هلك بذلك فالعوض عليه؛ وإن كانت الإماتة بالبرد من فعله تعالىٰ، لكنه المعرض لذلك، فلزمه العوض. يبيّن ذلك أنه لولا ما فعله لم يكن يحصل الهلاك. ومتى فعل ما ذكرناه، لم يجز أن لا تحصل الإماتة، لأن البرد من حقّه أن يعمّ جميع الأماكن الحاصلة فيه إلا عند نقض العادة في زمان الأنبياء عليهم السلام؛ لأنه لا يمتنع أن يكون خصوصية على هذا الوجه في حكم المعجز لهم. وإذا صح ذلك صار الهلاك الواقع بالطفل في حكم الموجب ـ والحال هذه ـ عن فعل الواضع له. هذا إذا كان المعلوم من حال البرد أنه يقتل. وأما إذا لم يكن كذلك فالإماتة كأنها مبتدأة من قبله تعالىٰ، فيكون العوض فيها عليه سبحانه، وعلى الواضع عوض الوضع وقدر الضرر الذي لا بد من حصوله عنده. وكذلك القول في كل ما أجرى الله العادة بفعله من الآلام عند ما يفعله العباد في أن الحكم فيه على ما ذكرناه. وكذلك قلنا إن العادة إذا جرت بالآلام العظام من فعله تعالىٰ عند لسع العقرب، فإن العوض عليه. ولا يجب على الله

تعالىٰ إلا فيما يزيد من الآلام عند لسعه على العادة، فإنه يصير في حكم المبتدأ.

وقد بيّن شيوخنا رحمهم الله أن ما يحصل من الآلام عند لسع العقرب في بدن الإنسان ليست متولدة من فعل العقرب، لأنها لو كانت كذلك لوجب أن تجري على طريقة واحدة فيما تحصل عنده، ولأن حمة العقرب فيما تؤثر من الوهي لا يزيد فيما يتولّد عنها على غرز الإبرة في البدن. ومعلوم من حاله أنه لا يتولّد عنه إلا قدر مخصوص. فكيف يقال فيما يجده الملسوع من الآلام العظيمة إنها متولدة من فعل العقرب؟ وذلك يصحح ما قدّمناه من أنه من فعل الله عند فعلها. ومع ذلك فالعوض عليها لما بيّنّاه من قبل.

[في بيان أن العبد يلزم العوض إذا فعل ما يوجب ضرر غيره]

وأما إذا فعل العبد ما عنده يلزم غيره ضرر من المضار على وجه مخصوص، فالعوض عليه أيضًا. ولهذه الجملة قلنا إنما لزم الحاكم عند شهادة الشاهدين القضية، وكانت مضرّة غير مستحقه. فالعوض على الشاهدين لأنهما بفعلهما أوجبا على الحاكم ما فعله من انتزاع الحق من زيد ودفعه إلى عمرو. وكذلك القول في القتل والحد وغيره: وذلك لأن ما يلزم الألم عنده متى فعله صار ذلك الألم كأنه من فعله، وكأنه أدخل الفاعل في فعله، كان العوض بأن يلزمه أولى من فاعله. ولا فرق بين أن يكون وجوب ذلك عنده عقلًا أو سمعًا؛ لأن المعتبر في وجوبه عنده دون وجه الوجوب ودون الطرق التي بها يعلم ذلك. وإذا صح ما ذكرناه، وجب أن يسوى بين العقل والسمع فيه.

[في بيان أن العبد يلزمه العوض إذا وقع الألم بحسب تصريفه وإن كان من فعل غيره]

وأما ذا كان الألم من فعل غيره، ووقع بحسب تصريفه، فإن العوض عليه أيضًا؛ لأن ذلك يصير كأنه من فعله من حيث وقع من فاعله لأجله، وعلى جهة الاحتذاء على فعله. فلو أن أحد ساق البهيمة سوقًا يؤدّي إلى الإضرار بالغير، لكان ذلك؛ وإن كان من فعلها [موجبًا] للعوض على السائق لأنه وقع منها لأجل سوقه وبحسب فعله. ولذلك نقول لو أن العاقل أمر عبدًا أعجميًّا بقتل

غيره، لكان العوض عليه إذا كان إنما يفعله على جهة الاحتذاء ولمكان الأمر، لأنه إذا لم يكن لفعله حكم المبتدأ وتعلق بفعل الأمر هذا الضرب من التعلّق، يصير كأنه فعله ويحلّ محل ما قدّمناه في الإلجاء والواجب. وعلى هذه الطريقة يجب متى تعدّى بفعل يكون سببًا لضرر يقع بالغير، أن يكون العوض عليه وإن تأخّر الضرر. وهذا مثل أن يتعدّى في حفر بئر فيسقط فيها الضرير؛ لأنه لما كان السبب من فعله، صار كأنه المسقط له. وأما إذا كان المسقط ممن يمكنه التحرّز من ذلك، فترك التحرّز متعمدًا، فيجب أن لا يكون العوض عليه. وكذلك إذا لم يكن متعديًا يجوز ذلك.

فإن قال: فما قولكم فيمن شدّ خشبة على ظهر بهيمة فأضرّت عند المشي بنفس رجل أو ماله؟ أتقولون في العوض إنه يجب على الشادّ ذلك أو عليها أو على الله تعالىٰ؟

قيل له: يجب ـ على ما ذكرناه من الأصول ـ أن يكون العوض عليها. لأن الشادّ في حكم الممكن فقط؛ لأنها بذلك تتمكن ما لولاه لم تكن متمكنة. وقد بيّنّا أنه لا عوض على الممكن. وقد علمنا أنه غير واجب على الله تعالىٰ لأنه غير فاعل لتلك المضرة ولا موجب لها بوجه من الوجوه. فيجب أن يكون العوض عليها لأنها الفاعلة للضرر، وفعلها لذلك في حكم المبتدأ؛ وإن كانت بما شدّ عليها تمكنت مما لولاه كانت لا تتمكن. فهو بمنزلة أن يناول غيره سيفًا فيقتل به في أن العوض عليه لا على مَن يمكنه بالسيف. هذا إذا لم يكن غيرها مصرفًا لها بالسوق. وإن كان كذلك فيجب العوض على ذلك الغير لأن فعلها وقع بحسب تصريفه على ما تقدّم القول به.

[في بيان بعض الأحوال التي تبيّن مَن يَلزمه العوض]

فإن قال: إن وجب عوض ما فعلته البهيمة عند سوق السائق عليه، فيجب أن يكون العوض على مَن قوى دواعي الظالم، لأن تعلّق فعله بالدواعي آكد من تعلّق فعل البهيمة بسوق السائق. وقد ذكرتم من قبل خلاف ذلك.

قيل له: إن البهيمة لا يصح فيها طريقة الدواعي، فمتى صرفها السائق على طريقة مخصوصة ولم تعلم حال الفعل ولا حال الدواعي، صار ذلك

الفعل في الحكم كأنه واجب عند فعله، فلزم العوض. وليس كذلك الحال فيمن يقوي دواعي غيره إذا كان ممن يعرف العواقب وما يلزم أن يأتي أو يذر؛ لأن المنع القائم في عقله من الظلم آكد من تقوية غيره دواعيه إلى فعله؛ فلا يخرج من أن تكون دواعيه مترددة بين الفعل والترك، ويصير ما يفعله في حكم المبتدأ، فيكون العوض عليه. وأما إذا أضرّ زيد بغيره بفعل توهم أنه يقع، فالعوض عليه، وذلك بمنزلة أن يسقي غيره سمًّا وهو لا يعرف فيتلف؛ لأنه إذا لم يعرف ذلك وكان ظاهر ما سقاه أنه مما ينفع، فهو المدخل له في المضرة بما فعله؛ لأنه عند الحاجة إلى ذلك وتصور النفع بفعله لا محالة مع الشاهد. وإذا سقاه وهو عالم بأنه يتلف، صار الضرر كأنه من قبله، فيجب أن يكون العوض عليه. هذا إذا كان في حكم الحامل له على الشرب لحاجته. وأما إذا كان غنيًّا عنه بغيره ولا مزية له عليه فالضرر الواقع كأنه من فعله بنفسه. لكن ذلك إنما يصح إذا كان الشافي وصفه ولم يأمر به ولا سقاه. وأما إذا سقاه ذلك بفعله أو بأمره له فقد حصل لذلك المشروب مزية على غيره مما يقوم مقامه. فالعوض واجب عليه؛ إلا أن يكون خيره بين شربه وبين شرب ما لا سمّ فيه فاختار ذلك على جهة الابتداء. وكل هذه الوجوه يستحقّ بها الذم لقبحها وإن افترق حالها في باب وجوب العوض؛ لأنه قد يجب بما لا يجب به الذم، لأن طريقة استحقاقهما تختلف.

وقد بيّنّا من قبل أن ما يقع من البهيمة من المضار لا يجوز أن نثبته ببعض ما ذكرناه فيقال إن العوض فيها يجب على الله تعالىٰ؛ لأنه تعالىٰ وإن مكن وسلب العقل وفعل الشهوة فليس يخرج ما يقع منها من أن يكون من فعلها على وجه يجري مجرى المبتدأ من غير تعلّق له بأمر من فعل الله تعالىٰ. فليس لأحد أن يعترض به على بعض ما ذكرناه.

[في إيضاح كيفية ما يلزم البهيمة من العوض]

واعلم أن كثيرًا من المخالفين استشنعوا ما نقوله من أن العوض يجب على البهيمة وعلى العقرب والزنبور، ويظنّون أنا جعلناها مكلفة وجعلنا الفعل واجبًا عليها. ومتى عرف غرضنا فيما نذكره من ذلك، سقط هذا الباب. وذلك

أن العوض الذي يجب على السبع ليس بفعل واجب عليه ولا هو من أهل التكليف لفقد التمكين بالعقل وغيره، وإنما نعني بذلك أن وصول العوض الذي يستحقه هذا المظلوم يجب أن يكون من أعواض السبع التي يستحقها على الله تعالىٰ دون أعواض غيره. فيصير هذا القول منّا بمنزلة أن نقول إن النفقة واجبة في مال الصبي؛ ونعني بذلك أن ملكه أولى بأن يتناول ويصرف في نفقة والده من ملك غيره. أو نعني بذلك أن ذلك العوض لما كان لو كان السبع عاقلاً، ومن توفيره على المعوض ممكنًا، كان يلزمه توفيره. كذلك إذا لم يكن بهذه الصفة، فيجب أن يكون العوض عليه؛ كما نقول إن الدين على اليتيم ونعني بذلك أنه في حالة على وجه لو كان عاقلاً متمكنًا من الأداء لاختصّ هو بالوجوب. وهذا بين، لكنه إنما يستعمل في الواجبات التي تتعلق بالأملاك الحاصلة أو ما هو في حكم الحاصل. ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة في العبادات وما شاكلها مما يبتدئه المكلف. وفي ذلك إسقاط التشنيع فيما ذكروه؛ بل الشنعة عليهم راجعة لأنه يلزمهم أن يقولوا إن ظلم الظالم هدر، وإن الذي لحق المظلوم من قبله لا ينتصف له منه على وجه؛ وإن حال ظالمه معه كحال غيره. وقد علمنا أن ذلك لا يصح في الحكمة، بل الواجب أن ينتصف تعالىٰ للمظلوم من الظالم. وإذا وجب ذلك في العاقلَين ـ وعلمنا أنه إنما يجب لا لعقلهما لكن لثبوت حق أحدهما على الآخر ـ فيجب فيما ليس بعاقل من البهائم إن يكون هذا حاله.

وقد دللنا على طريقة وجوب الأعواض في الشاهد بما أوردناه من الجمل، وعدلنا عن تفريعه فإنه يطول.

فصل في بيان صفة العوض وما يبيّن به من غيره

[في بيان أن العوض يكون استحقاقًا على الضرر]

اعلم أنه لا بد فيه مَن يكون بفعل مستحقًّا على ضرر. فما هذا حاله يوصف بأنه عوض إذا كان الضرر من جهة المستحق عليه العوض: إما بأن يكون فعله، أو ما يجري هذا المجرى على ما بيّنّاه. وهذه الصفة يبيّن من التفضّل لأن التفضّل، غير مستحق؛ فلفاعله أن يفعله على كل وجه. وليس

كذلك حال العوض لأنه كان مستحقًّا بالضرر، فقد دخل في باب الوجوب. فلو لم يفعله في حال وجوبه لاستحقّ الذم.

وقد بيّنّا من قبل أنه لا يجوز أن يستحق على الضرر دفع أعظم منه، فلا يجوز أن يقال في العوض أنه لا يجب أن يكون نفعًا.

وقد علمنا أن النفع قد يستحق على الطاعة فيكون ثوابًا ولا يكون عوضًا.

فلا بد من أن يشرط في ذلك كونه مستحقًّا عليه لضرر من جهته على ما قدّمناه.

[في عدم وجوب أن يكون العوض واقعًا على طريق التعظيم]

فإن قال: أفيجب أن يكون واقعًا على طريق التعظيم والتبجيل كما تقولونه في الثواب؟

قيل له: لا يجب ذلك بل يختار بين الثواب وبينه بأمرين: أحدهما بالكثرة، لأنه لا يجوز أن يساوي المعوّض حال المساء على وجه. والثاني لوقوعه على طريق التعظيم، لأن العوض ليس هذا حاله.

فإن قال: ومن أين أن العوض لا يجب فيه وما أنكرتم أنه مستحق على وجه التعظيم، لكن التعظيم الذي وقع لله يحبط رتبة التعظيم الذي في الثواب.

قيل له: لأنه قد ثبت في الشاهد أن العوض قد يستحقّ على أحدنا بما يفعله بغيره أو يلزمه غيره؛ ولا يجب أن يوصله على طريق التعظيم نحو الإبدال ونحو أجرة الأعمال. وإذا صح ذلك في الشاهد وثبت أن ما يستحق من المدح بفعل الواجب يستحق على طريق التعظيم، فيجب أن يحمل الغائب في الوجهين على الشاهد.

فإن قال: إذا ساوى العوض الثواب في أنه مستحق، فيجب أن يكون مثله في وقوعه على وجه التعظيم لأنه تابع لكونه مستحقًّا، وبذلك يبيّن التفصيل بينهما.

قيل له: إذا كان العوض والبدل في الشاهد يستحقّ كالمدح ولا يجب أن يكون بمنزلته في وقوعه على وجه التعظيم، فقد سقط ما ذكرته.

[في بين الفرق بين العوض والتفضل]

فإن قال: لو لم يقع على وجه التعظيم لحسن من الله تعالىٰ التفضل بمثله. ولو حسن ذلك منه لم تحسن منه الآلام والأمراض لأنه يكون فاعلًا لهما لأمر يحسن أن يبتدئه.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أنه يحسن منه تعالىٰ أن يبتدىء بذلك، وأنه يحسن مع ذلك أن يؤلم ويمرض لما فيه من المصلحة في التكليف. فلا يجب أن يكون عابثًا بفعله من حيث حسن منه التفضل بمثل عوضه. وقد تقصّينا القول في ذلك من قبل، فحكينا الخلاف بين الشيخين[1] رحمهما الله فيه.

[في بيان أنواع العوض]

فإن قال: أفيجب أن يكون أزيد من الضرر المستحقّ به؟

قيل له: ليس ذلك من شرطه وحده، لأنّا قد بيّنّا أن العوض على ضربين: أحدهما ما يستحق على الله، وذلك مما يجب أن يزيد قدره على قدر الضرر حتى يبلغ مبلغًا لو كان المضرور عالمًا به لتحمّل الألم لأجله وحسن ذلك منه في عقله. فما هذا حاله يجب أن يكون زائدًا وأن تكون زيادته على هذا الحد. وما يختاره العقلاء في الشاهد من الضرر لأجل العوض. فيجب أن يكون بهذه الصفة؛ وإن كان بينه وبين ما يجب على القديم تعالىٰ من الأعواض مفارقة على ما ذكرناه من قبل. وأما ما يجب من الأعواض على طريق الانتصاف[2] فقد بيّنّا أنه لا يجب أن يكون أزيد من الضرر، بل يجب أن يكون مثله في القدر حتى يصير لأجله كأن الضرر لم يقع. ويحلّ ذلك محل ما نقوله في الإحباط والتكفير أنه لا بد من اعتبار الموازنة فيهما حتى لا يفضل أحدهما

---

(١) أي أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم.

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٤٠٤ من هذا الجزء.

على الآخر وإنما يسقط من الثواب بقدر العقاب إذا كان ظلمه محبطًا؛ ومن العقاب بقدر الثواب إذا كانت معاصيه مفكرة.

وقد بيّنّا أن الشاهد يقضي بصحة هذه التفرقة، وذلك لأن مَن غصب غيره درهمًا إنما ينتصف منه بأخذ مثله أو عينه إن كان موجودًا ولا يحسن لأجل ذلك أن يخرج العاقل درهمًا من ماله بدرهم لا مزية له ألبتة لأن ذلك يكون عبثًا. وإنما يخرجه من ملكه ليستفيد بملك ما يحصل له به من الفائدة ما كان لا يحصل ببقاء الدرهم في ملكه. وهذا بيّن.

فصل في بيان الدلالة على أن العوض منقطع

[في بيان أن العوض منقطعٌ وليس دائمًا]

اعلم أن الذي كان يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله أولًا القول بدوامه وهو مذهب كثير من مشايخنا المتقدمين. ثم قال فيه إنه ينقطع، وهو الذي يذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله وأصحابه. وقد استدلّ على ذلك بأنه قد ثبت في الشاهد حسن تحمّل الضرر لأجل قدر من العوض مخصوص. وصار علمه بذلك القدر جهة لحسنه، لأنه متى علمه علم حسن، تحمّل المضرة، ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم حسنها تحملها، بل يقبح منه في عقله أن يتحمّل ذلك. وكذلك لو علم أنه يؤدّي إلى دون ذلك القدر، لما حسن منه تحمّلها، فصار العقل يشهد بقبح المضرة إذا عرِيت من المنفعة، وشهد أيضًا بقبحها إذا نقصت عن قدر مخصوص. يبيّن ذلك أن العاقل يتحمّل مضرة مخصوصة لأجل دينار إذا كان قدر المستحقّ عليها، ولا يستحسن تحمّل ذلك لدرهم، كما لا يستحسنه إذا عري من العوض.

وإذا صحّ ذلك، فلو كان من حقّ الضرر أن يستحقّ عوضًا دائمًا لكان جملة ذلك هو القدر المستحقّ عليه، وكان مَن لا يعلمه لا يستحسن تحمل الضرر، كما لا يستحسنه إذا نقص عوضه في الشاهد عن قدر ما يستحقّ به. وفي علمنا بأن العقلاء لا يستحسنون تحمّل المضار مع جهلهم بدوام العوض واعتقادهم فيه الانقطاع دلالة على أنه لا يستحقّ إلا عوضًا منقطعًا على ما بيّنّاه.

[في بيان مفارقة العوض للثواب]

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز أن تستحسنوا تحمّل مشقّة الطاعات وإن لم يعلم دوام ثوابها، فهلا جاز أن يعلم حسن تحمّل المضرة وإن لم يعلم دوام العوض فيها؟ ولا يمنع ذلك من أن العوض دائم، كما لا يمنع ذلك في الثواب؛ وذلك لأن العلم بجهة حسن المضرة ما نعلمه من العوض على ما قدّمناه. وليس جهة حسن الطاعة دوام الثواب عليها. يبيّن ذلك أنه قد يعلم حسن الطاعة مَن يجهل كل الثواب. ولا يجوز أن يعلم تحمّل المضرة مَن يجهل كل العوض. وذلك يبيّن أن العوض هو جهة حسن المضرة كما أن المعرفة بقدر ما يستحقّ به يجب أن يكون جهة لحسنه على ما بيّنّاه في الشاهد. وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه. يبيّن ذلك أن الطاعة لما كانت جهة حسنها أنها مصلحة، فواجب أن يعلم المكلّف ذلك من حالها على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنها، وثبوت العوض في المضرة في أنه جهة حسنة بمنزلة كون الطاعة مصلحة لا بمنزلة استحقاق الثواب به.

ولهذه الجملة يحسن ويجب على الكافر والفاسق الطاعة وإن لم يستحقّا بها ثوابًا. ولا يجوز أن يحسن من أحد تحمّل المضرة على هذا الوجه إلا مع المعرفة بالنفع والعوض.

فإن قال: إنّا نفصل بين العوض في الشاهد والغائب؛ فنقول في المستحقّ في الشاهد إنه منقطع. وإن كان ما يستحقّ على الله تعالىٰ يكون دائمًا.

قيل له: أفليس إذا أحوج تعالىٰ العبد إلى التكسب فتحمل المضرة لأجل درهم، فقد استحقّ على الله تعالىٰ العوض الدائم على الدرهم كما استحقّ الدرهم من حيث أحوجه إلى ذلك، فصار كأنه فعله فيه. فقد كان يجب أن لا يستحسن تحمّل هذه المضرة لأجل هذا القدر دون أن يعلم دوام عوضه. وهذا يبيّن صحة ما قدّمناه.

[في بيان أن العوض يستحقّ على قدر الألم فقط]

فإن قال: فأنتم تقولون في هذا العبد إنه مع الدرهم يستحقّ على الله تعالىٰ العوض المنقطع وإن كان قد استحسن تحمّل المضرة مع فقد العلم

به؛ فجوّزوا ما نقوله من استحقاق العوض الدائم بذلك وإن كان لا يعلمه.

قيل له: إن الذي يستحقّه على الله تعالىٰ عندنا من العوض هو ما يقابل الضرر الذي يناله لا يفعله، وما يقابل الغمّ الذي يلحقه بفقره وحاجته؛ وكلاهما من قبل غيره. وأما ما يحمله من المضرة فلا يستحقّ إلا الأجرة التي تحملها لأجلها. وليس كذلك قولكم فإنكم تحكمون بأنه قد استحقّ على هذا الضرر نفسه العوض الدائم كما استحقّ الأجرة. فيلزمكم أن لا يستحسن العاقل تحمّل ذلك إلا مع المعرفة بالأمرين على ما قدّمناه.

فإن قال: إذا صحّ في الثواب إنه دائم، فيجب أن يكون العوض مثله في الدوام.

قيل له: إنما قلنا بذلك في الثواب بدليل دوام المدح وبيّنّا أنه مستحقّ كاستحقاقه. وإذا كان أحدهما دائمًا فكذلك الآخر. وهذا الدليل يخصّ الثواب فلا يجب أن يكون العوض بمثابته، كما لا يجب أن يقال إن العوض يقع على وجه التعظيم وإن وجب مثله في الثواب.

[في بيان أن التفضّل أزيد حالًا من العوض]

فإن قال: لو كان العوض ينقطع لكان التفضّل أزيد حالًا منه لأنه مما يحسن منه تعالىٰ أن يديمه، وذلك يؤدّي إلى أن المستحقّ ينحط عن رتبة التفضّل.

قيل له: إنا لا ننكر ما سألت عنه، لأنه قد ثبت في الشاهد أنه يحسن من أحدنا أن يتفضّل بأكثر مما يستحقّه الأجير، فما المانع مما ذكرته؟

وقد بيّنّا من قبل أن المستحق إنما يجب أن تكون له مزية على التفضّل متى لم يكن سبب الاستحقاق تفضلًا. وأما إذا كان القديم تعالىٰ الذي هو المتفضل بجميع ما معه يصح استحقاق العوض، فليس يجب أن يكون للمستحق مزية على ما يتفضل به؛ بل ربما كان للتفضل مزية، وربما يكون أوقع في النفس. وإنما يجب ثبات مزية للمستحق فيما بيّنّا، لأن أحدنا قد يأنف

من تفضل الغير ويغتمّ لحاجته إليه ويخاف منه عليه، فيتأذّى به وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالىٰ، فلا يصح ما سألت عنه.

[في بيان وإيضاح بعض الشبه حول دوام العوض]

فإن قال: لو كان العوض منقطعًا لحسن منه تعالىٰ إذا أعاد المعوَّض في الآخرة أن يقطع العوض عنه، وفي قطعه العوض عنه وجوه من الفساد: منها أنه يؤدّي إلى أن يعلم ذلك أو يجوز فيغتمّ بانقطاعه. ومتى اغتمّ بذلك استحقّ غمّه عوضًا. والقول في العوض الثاني كالقول في العوض الأول. وذلك يوجب لزوم دوامه على القول بانقطاعه، فيجب أن يكون دائمًا. ومنها أنه تعالىٰ كان يجب أن يحسن منه أن يميته، والإماتة لا تحسن في الآخرة لأنها تكون عبثًا لا فائدة فيها، لأنه لا يمكن أن يقال إنه تعالىٰ للمصلحة مع أن الآخرة ليست بدار تكليف. وذلك يوجب أن القول بانقطاع العوض يقتضي إضافة قبيح إلى الله، فيجب القول بدوامه. ومنها أنه لو قطع عنه العوض وهو حيّ مشته للحقته مضرة بفقد المشتي، فيصير بمنزلة المؤلم؛ وذلك لا يحسن في الآخرة، لأنه إنما يحسن العوض في الشاهد للمصلحة.

قيل له: إنا لا نوجب في العوض أن يكون موصلًا إلى مستحقه مع كمال عقله، بل لا يمتنع أن يوصل ذلك إليه وهو غير عالم به وبأحواله. ويفارق العوض عندنا في ذلك الثواب، لأنه يجب أن يعلم المثاب أن ذلك مستحق على طاعته، وأنه يستحقه على جهة التعظيم، وأنه واقع كذلك. وإذا صحّت هذه الجملة، فالمستحق للعوض إن كان مثابًا فمنافعه لا تنقطع، والمسألة زائلة. وإن كان ممن لا يستحق الثواب فغير واجب أن يعلم العوض، فكيف يغتمّ بانقطاعه؟ وإذا لم يجب ذلك فيه، بطل قولهم إن ذلك يؤدّي إلى تزايد العوض حالًا بعد حال وإلى دوامه؛ لأن ذلك إنما كان يجب لو كان لا بد عند الانقطاع من أن يغتمّ أو قبله، وذلك من صفة العقلاء. وقد بيّنّا أن ذلك غير واجب في المعوض. فما الذي يمنع من أن يوصل تعالىٰ إليهم العوض ولا يعرفون أنه ينقطع، ويقطعه عنهم من غير أن يشعروا. فلا يستحق بذلك عوضًا.

[في بيان أن قطع العوض ليس مضرة إذا فارقه الألم]

فإن قال: أفليس قطعه لذلك عنهم مضرة؛ فهلا استحقّوا به العوض وإن لم يعرفوه؟

قيل له: إن قطع النعمة لا بمضرة لا يوجب العوض، وإنما يجب ذلك في قطعها إذا كان بضرر وألم.

فإن قال: أفليس في الشاهد يستحق مَن يميته تعالىٰ بالإماتة العوض على كل حال؟ فهلا وجب مثله في قطع العوض؟

قيل له: ربما أطلق شيوخنا ذلك على ما ذكرته، لكن الصحيح أنه لا يستحق بالإماتة عوضًا إذا عري من غمّ وضرر، وإنما يستحق بها ذلك إذا ضامها أحد هذين، وإذا لم يمتنع أن يقطع تعالىٰ العوض في الآخرة من غير مضرة، فمن أين أنه يستحق بذلك عوضًا محدودًا؟

[في بيان جواز تقسيم العوض على أوقات طويلة]

فإن قال: أليس لو قطع هذا العوض عن المثاب لانتقصت منافعه، فيلحقه تنغيص، وذلك لا يصح؛ فيه فيجب أن يكون ما يوفر عليه من العوض دائمًا.

قيل له: إنه تعالىٰ إذا قسم العوض الذي يستحقه على أوقات طويلة، لم يمتنع أن يكون قدر الواصل إليه في كل حال مما لا يتبيّن عليه بالإضافة إلى ثوابه. فلا يجب ما ذكرته، ويصير في الحكم كأنه لم ينقطع إذا كان الحال هذه. فلا يؤدّي إلى ما ذكرته.

وبعد، فإنه لو علم نقصه كان لا يمتنع أن يعتد بذلك، كما لا يعتد المثاب بزيادة مرتبة من ثوابه. فكما لا يجب في ذلك التنغيص والغمّ لأنه تعالىٰ يقصر شهوته وغرضه على ما هو فيه؛ فكذلك لا يجب مثله فيما سألت عنه.

وبعد، فما الذي يمنع من أنه تعالىٰ يوفّر العوض على المثاب قبل دخول الجنّة، فلا يبقى له عوض مستحق ولا يؤدّي إلى أن ينقطع عنه في حال الثواب فيتبيّن نقصه؟

وبعد، فما الذي يمنع من أن ينقطع عن المثاب ويتفضّل تعالىٰ عليه بإدامة مثله، ويصير حال العوض مع الثواب كالتفضل الذي وعد به تعالىٰ للمثابين. فكما أن ذلك لا يبطل من حيث يجوز أن يقطعه فيلحق المثاب تنغيص لأن ذلك إنما يلحق بالقطع. لا بتجويزه، فكذلك القول في العوض إذا وصله تعالىٰ بأمثاله من التفضل.

[في بيان أنه تعالىٰ يمكنه قطع العوض على أهل الجنّة مع إدامة التفضل]

فإن قال: إنكم أجبتم عن المسألة فيمن ليس بمثاب أنه تعالىٰ قد عوضه وإن لم يكن عاقلًا فلا يجب أن يلحقه غمّ بتجويز انقطاعه، وهذا لا يصح؛ لأن من قولكم إن المعوض يعيده تعالىٰ ويكمل عقله حتى يصير عارفًا بالله تعالىٰ؛ فالمسألة باقية.

قيل له: إنا لا نوجب ما ذكرته من جهة العقل، ولو وجب لكان يجب سمعًا، ولا دليل في السمع على خلاف ما قلناه مما يسلم معه الجواب على كل حال؛ وذلك أنه ورد السمع بأنه تعالىٰ يكمل عقولهم في الجنّة. لم يمتنع أن يحصل ذلك بعد توفير العوض عليهم ثم يديم التفضل، وغير ممتنع أنه تعالىٰ يجعلهم بمنزلة المراهق في الدنيا، فلا يتبين النغص والغمّ بانقطاع ذلك، وهذا هو الأقرب فيما يروى أن الأطفال خدم أهل الجنّة(١)؛ فكأنه تعالىٰ يعيدهم في الآخرة على ما يقارب حكمهم في الدنيا، وعلى هذا الوجه رُوِيَ أن الله تعالىٰ يقتصّ للجماء من القرناء، ورُوِيَ أنه تعالىٰ يعيد بعض البهائم فيكون كالثواب لأهل الجنّة بأن يحسن صورها، ويعيد بعضها في النار فيكون عقابًا عليهم كالحيات والعقارب، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه. على أنه تعالىٰ لو أكمل عقولهم في الآخرة وأعلمهم أنه يصل عوضهم بالتفضل الدائم، ما الذي كان يمنع مما نقوله. أوليس قد صحّ أنه تعالىٰ يتفضل على بعضهم ثم لا يجب مع تجويزه في التفضل أن ينقطع أن يغتمّ فيلزم دوام التفضل؟ بل نقول إنه إن كان عاقلًا فالله تعالىٰ يعلمه أن ذلك يدوم، أو يصرفه عن التفكر في دوام ذلك

(١) رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٩/ ١١٨) من حديث أنس.

وانقطاعه. فمثل ذلك نجيب به في المعوض، وهو أنه تعالىٰ يعلمِه أنه يديم عليه التفضل فلا يلحقه تنغيص لتجويزه انقطاع ذلك، ولا يؤدّي القول بانقطاعه إلى القول بدوامه على ما ظنّه السائل.

[في بيان أنه تعالىٰ يجوز أن يقطع العوض من غير غمّ]

فإن قال على ما قدمناه من أنه تعالىٰ يجوز أن يعوض ويقطع من غير غمّ: إما بالإماتة أو غيرها. أليس ذلك يؤدّي إلى أنه تعالىٰ عابث بما فعله من الإماتة.

قيل له: إنه تعالىٰ قد يجوز أن يفعلها على وجه يقع به لبعض عباده السرور. فيخرج من أن يكون عبثًا ويحسن فعله وإن لم تكن هناك مصلحة؛ لأنه إنما كان يجب أن لا يحسن إلا للصلاح لو كان مضرة. وأما إذا لم يكن فيه مضرة، فإنه يكفي في إثبات حسنه ما يخرج به من أن يكون عبثًا. وعلى هذا الوجه يصح ما يُروَى أنه تعالىٰ يعوض البهائم ثم يقول لها كوني ترابًا فتخرج من أن تكون حية.

فإن قال: أفتجوزون على هذا القول أن يقطع تعالىٰ عن الحيّ العوض بغير الإماتة، ولكن بفقد العقل أو قطع الشهوة أو الفناء.

قيل له: إن فقد العقل يتضمن قطع العوض؛ لأنه يصح إيصاله إليه معه، كما يصح ذلك مع كمال العقل. فلا مدخل له في هذا الباب. وأما مذهب الفناء فلا يصح من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها. ولولا ذلك لكان كالإماتة في هذا الباب، وأما قطع الشهوة فعلى مذهب مَن يقول إن الحيّ منّا لا يخلو من شهوة أو نفار، فذلك يبعد، وأما على ما نقوله من أن الحيّ يجوز أن يخلو منها، فما الذي يمنع من أنه تعالىٰ بعد توفير العوض لا يفعل فيه الشهوة والنفور، ويجعله ممن لا تلحقه مضرة، ويصير جميع ما يشتهي عنده بمنزلة الأكل والنكاح عند الملائكة الذين لم يخلق لهم فيهما شهوة.

فإن قيل: أفليس يلحقه الغمّ والحسرة متى علم المنافع التي ينالها غيره؟

قيل له: إذا لم يجب أن يلحق الملائكة فيما لا تشتهي الغمّ، فما الذي يمنع من أن لا يلحقه ذلك في شيء من الشهوات. وإنما يغتمّ الحيّ منا بما يعلم أنه يضره، أو يظن ذلك فيه. فإذا كان الحيّ ممن لا يلحقه المضار لفقد النفور عنده، فمن أين أن ذلك واجب فيه.

[في بيان أن العوض يكثر بكثرة الضرر ويقلّ بقلّته]

فإن قال: لو كان العوض منقطعًا لم يكن بعض المقادير بأن تنقطع عنده أولى من بعض؛ وذلك يوجب فساد انقطاعه ووجوب دوامه.

قيل له: إن العوض إذا كان مستحقًّا على الضرر، فيجب أن يكون معتبرًا به، يكثر بكثرته ويقلّ بقلّته، وهو تعالىٰ عالم بمقادير ذلك. فينقطع بعد توفير القدر الذي هو المستحق، دون ما زاد عليه أو نقص منه، ويصير سبيل جميع العوض سبيل ما يستحق من الثواب في الوقت الواحد على الطاعة. فكما لا يجوز أن يقال ليس بعض المقادير فيها بأن تستحق أولى من بعض، فكذلك القول فيما ذكرناه.

فإن قال: ألستم ألزمتم مَن قال إن العقاب لا ينقطع لأجل الثواب في الفاسق، أنه ليس بعض المقادير بأن تنقطع عنده أولى من بعض، وإذا صح عندكم لزوم ذلك له فهلا يصح مثله فيما ألزمناكم في العوض؟

قيل له: إنما قلنا ذلك من حيث ثبت في العقاب أنه يجب أن يكون دائمًا على المعاصي؛ فقلنا إن كانت الطاعة قد أثرت في عقاب المعصية، فيجب أن تزيله أصلًا؛ لأن بعض مقاديره ليس بأن تزول أولى من بعض، وليس كذلك حال العوض لأنه لم يثبت فيه الدوام على وجه. فلا يصح فيه مثل الذي ألزمنا القوم في انقطاع العقاب.

فإن قال: إن جاز في العوض أن يكون منقطعًا، فيجب أن يجوز فيه أن يكون مشوبًا بالتنغيص والغموم، وقد علمنا أن ذلك لا يحسن لأجله إنزال الأمراض والأسقام بالحيّ في الشاهد كما نقوله في الثواب.

قيل له: ليس هذا السؤال مما ينصر به دوام العوض لأنه لازم عليه كلزومه على انقطاعه بأن يقال إنه وإن كان دائمًا فيجب أن يجوز معه التنغيص

لأنه مفارق للثواب؛ وما تجيبون به عن ذلك، فهو جوابنا عما سألوا عنه؛ لأنهم إن قالوا إنه تعالىٰ يزيل عنهم الغمّ والشوب فلا يلحقهم تنغيص، قلنا بمثله في العوض المنقطع.

[في عدم وجوب ثبوت الغمّ والتنغيص بانقطاع العوض]

فإن قال: إذا كان منقطعًا فلا بدّ فيه من الشوب والغمّ، وليس كذلك إذا قيل بدوامه.

قيل له: إن كان لأجل الغمّ بانقطاعه يجب تجويز الانقطاع، فقد بيّنّا الجواب عنه. وإن كان لأجل قلَّته فهو لازم على الدوام كلزومه على المنقطع. والجواب واحد، وهو أنه تعالىٰ يقصر شهوتهم على القدر الذي يوصله إليهم من العوض، فلا يجب ثبوت هذا الغمّ فيهم، وإن كان التنغيص الذي ذكرته مما يلحق من الآلام فذلك منتفٍ عن أهل الآخرة. وفي ذلك إسقاط السؤال.

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بقبح تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر بأن قال كان يجب أن يفعل تعالىٰ به من الآلام ما يعظمه عوضه بدلًا من التكليف، فيكون له بذلك بمثل قدر الثواب، والعوض دائم كالثواب، فيصح أن يستحقه على الدوام، ويكون ذلك موجبًا لقبح تكليفه الذي يعلم أنه لا يؤديه إلى الثواب لسوء اختياره. وبين أن ذلك لا يرجع عليه لأنه لا يجعل للعوض منزلة الثواب في الدوام؛ فيحسن منه تعالىٰ أن يكلفه مع العلم بأنه يكفر لهذه المزية التي لا تصح لمن يقول بدوام العوض. وبين أنه لا يمكنهم القول بأنه لا يحسن أن يفعل بهم من الآلام ما يعادل عوضه قدر الثواب، وذلك أنه لا مانع يمنع من حسن ذلك.

فإن قال: المانع من ذلك أنه لا يكون لطفًا.

قيل له: إنما يجب في الألم أن نثبته لطفًا إذا خرج به من أن يكون عبثًا. فمتى علم من حاله أنه يصير به إلى منزلة الثواب في الكثرة والدوام، فيجب أن لا يكون عبثًا، لأن هذا القدر لا يحسن التفضّل بمثله.

[في إيراد الأدلّة على أن العوض منقطعٌ وليس دائمًا]

فإن قال: لو كان العوض منقطعًا لوجب فيما يستحقّه الفاسق من العوض إذا جعل في النار تحقيقًا من عقابه أن ينقطع ذلك؛ وذلك يوجب أن يجدوا الروح في بعض أحوالهم.

قيل له: إن تخفيف ذلك إذا قسم في أوقات طويلة، لم يجب بانقطاعه أن يتبيّنوا الفضل، ولو تبيّنوه ما كان يجب أن يبلغ قدرًا يعتدّ به، فيصير حاله بمنزلة ما يعلمه من مزية عقاب غيره على عقابه في أنه لا يجد روحًا لأجله. ومما يدلّ على أنه منقطع أن الدليل قد دلّ على وجه لوجوب العوض. وهو بعينه لا يدلّ على وجه لدوامه. ولا دليل آخر على دوامه. ولا بد في وجوب دوامه من وجه نعلم به وجوب ذلك. وإذا عدم الدليل فيه، فواجب القضاء بفقد دوامه، وهذا يؤدّي إلى انقطاعه. وآخر ما يذكرون في ذلك أنه لو كان العوض دائمًا في المضار لوجب أن يحسن في العقل من أحدنا تحمّل المضرة من غير منفعة أصلًا. بل كان يجب أن يحسن الظلم، لأن الظالم يجب أن يكون قد عرض المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه. وكان يجب حسن ذلك متى ذبح البهائم قبل ورود الإباحة، وأن يحسن منا ذبح البهائم التي لم يرد الشرع فيها بإباحة الذبح؛ بل كان يجب أن يحسن من أحدنا قبل ولده وعبده لما فيه من تعويضه العوض الدائم. وفساد ذلك يقضي بأنه منقطع. وهذه الطريقة لازمة لهم إذا قالوا بدوام جميع الأعواض. وأما إذا قالوا بدوام العوض الذي يجب على الله تعالىٰ في الأمراض والأسقام من حيث فعلها تعالىٰ لأجل النفع فإنها غير لازمة لهم. وإنما تلزم هذه الطريقة مع القول بأن العوض يجب على الله تعالىٰ من حيث مكن من الآلام. فعلى الجمع بين المذهبين تلزم. وأما مع التفرقة بينهما فهي غير لازمة. وكما أنّا نفصّل بين العوضين فنقول فيما يستحق على الله تعالىٰ إنه يجب أن يكون زائدًا، وفيما يستحق في الشاهد على الظالم إنه لا يجب ذلك فيه، فلهم أن يفرّقوا بينهما في دوام ما يجب على الظالم. لكنه يمكن أن يقال إنه تعالىٰ إذا أحوج العبد بالجوع والعطش، فيجب أن لا يلزم هذا العبد دفع المضرة عن نفسه، وأن يكون صبره عليها أوجب لما فيه من دوام العوض. فيلزم ذلك وما شاكله.

ومتى قال: إن العقل يقتضي وجوب إزالة المضار، فلذلك يلزم دفع الجوع والعطش بما يتحمله من المضرة.

قيل له: قد كان يجب أن لا يحصل هذا العلم في عقله لو كان العوض في الضرر دائمًا؛ لأنه يناقض أن يعلم وجوب دفع الضرر الذي يستحق به النفع الدائم بضرر مثله أو دونه.

فإن قال: إنه إذا تحمل المضرة لدفع الجوع والعطش استحقّ على ما يتحمله أيضًا عوضًا دائمًا.

قيل له: فقد كان يجب أن يكون مخيّرًا بين هذين ولا يكون أحدهما أوجب من الآخر؛ بل كان يجب أن يكون الصبر أوجب لأنه يزداد به العوض مع دوامه. وكان يجب إذا وجد ما يزيل به الجوع والعطش من غير كد أن لا تلزمه إزالتهما؛ لأن قطع النفع الدائم بنفع منقطع لا يجوز بأن يجب. وكل ذلك يبيّن صحة ما قلناه في انقطاع العوض.

فصل في بيان كيفية إيصال العوض إلى مَن يستحقّه على الله تعالىٰ

اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالىٰ قد يكون مكلّفًا وقد يكون غير مكلف. والمكلف قد يكون ممن يصح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنّة. وقد يكون ممن لا يحسن إيصال ذلك إليه كأهل النار. وإذا كان غير مكلف، فإنه تعالىٰ يوصل ذلك إليه على الوجه الذي قدّمناه بأن ينفعه بالقدر الذي استحقّه. ثم يكون الكلام في انقطاع ووصله بالتفضل على ما ذكرناه. ومن جهة العقل كان يجوز أن يوفر أعواضه في الدنيا ولا تجب إعادته إلا فيمن يستحق العوض على ما ناله من الآلام في حال موته، وأن ذلك لا يجوز إلا أن يتأخر توفيره عليه.

[في بيان إعادة الله لمن فات بالألم ليوفر عليه العوض]

فإن قال: هلا قلتم إنه تعالىٰ يوفر كل الأعواض عاجلًا ويصح أن يوفر عوض الآلام التي مات عندها بأن يقدمه كتقديم أجرة الأجير، فلا تجب من العقل إعادة من هذا حاله للعوض؟

قيل له: إن العوض من حقّه أن يستحق بالضرر، فلا بد من تقدّم الضرر المستحق به، أو من حصول عقد وشرط يقتضي أن الأجرة المتقدمة في حكم الأجرة المتأخرة، وذلك لا يصح إلا على التراضي؛ فلا يجوز أن يقال إنه تعالىٰ يقدم عوض الآلام قبل فعله لها. فلا بد إذن من إعادة مَن مات بالآلام ليوفر عليه العوض. وكذلك من دامت به الأمراض على وجه مخصوص يعلم عند موته أن الأعواض لم تتوفر عليه؛ لأن قدر ما لحقه من سرور ولذّة لا يعدل ما ناله من الآلام.

[في بيان أن العوض يكون قريبًا لمشتهي المستحق أو مثله]

فإن قال: أيجب في العوض الذي يستحقه البهيمة أن يكون من جنس ما يشتهيه عاجلًا أو يجوز أن يكون بخلافه.

قيل له: يجب أن يكون نظير ذلك أو مقاربًا له؛ لأنّا لو جوّزنا خلاف ذلك لجوّزنا في أعواض الملائكة أن تكون من جنس المأكول والمنكوح وإن كانوا لا يشتهون ذلك. وإذا ثبت في الثواب أنه يجب أن يكون من قبيل ما يشتهيه المثاب في الدنيا وإن كان له منازل زائدة على ذلك، فكذلك القول في العوض. هذا هو الذي قاله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله[1]. ولا تمتنع التفرقة بين الأمرين، لأن الذي أوجب في الثواب ما ذكرناه أنه تعالىٰ رغب به في الطاعة وأوجبه لأجلها. فلا بد في المطيع من أن يعلم القبيل الذي لأجله يتحمل الطاعة. وذلك يقتضي أنه من جنس ما يشتهيه. وليس كذلك حال العوض، لأنه تعالىٰ يفعل الآلام لأجله من غير أن يعلم المعوض كيفية استحقاقه له. فلا يمتنع في الآخرة أن يجعل لذّة البهيمة فيما يشتهيه أحدنا ويوصل الأعواض إليها، كما لا يمتنع في الدنيا أن يغيرّ تركيبها ويبدّل شهوتها فينقلها إلى مثل ما نشتهيه. فيجب أن يكون الذي يقطع به في العوض أنه منافع على وجه مخصوص. وأما أن يقال إنه من جنس ما تشتهيه البهيمة فغير واجب. وإنما يصح ذلك فيمن تنقص حال شهوته عن شهوة غيره. وأما من

---

(١) تقدم التعريف به في هذا الجزء.

المعلوم أنه يشتهي الأمور على أعلى الوجه في بابه، فيجب أن يكون العوض ما يشتهيه في دار الدنيا.

[في بيان أنه تعالىٰ يُعوِّض المستحق على الوجه الذي يصح عليه]

فإن قيل: إذا جوّزتم أن يوصل تعالىٰ العوض إلى البهيمة من جنس ما تشتهيه في الدنيا، فما قولكم فيها إذا أضرّت بالمكلف فاستحقّ عليها عوضًا. ما الذي ينقله تعالىٰ من عوضها إلى المكلف. أيجب أن ينقل إليه ما تستحقه، وهو من جنس ما تشتهيه أو لا يجوز ذلك.

قيل له: إنما يلزم هذا السؤال مَن يقول لا تستحق من العوض إلا من جنس ما تشتهيه، وإن كان له أن يقول إنها وإن استحقت ذلك فالقديم تعالىٰ ينقل ما يقوم مقامه إلى المكلف؛ لأنه المنتصف من الظالم، فلا بد فيما ينقله من أن ينقل على الوجه الذي يصح عليه، كما نقوله في المظلوم إذا كان من أهل النار أنه تعالىٰ يجعل العوض جزءًا من عقابه. وأما على هذه الطريقة التي ذكرناها، فلا مسألة علينا فيها؛ لأنّا قد بيّنّا أنها تستحق منافع، وأنه يجوز أن تكون بخلاف ما تشتهيه في الشاهد. فنقله على هذا الوجه يصح إلى المكلف. وأما إذا كان المستحق للعوض مكلفًا وهو من أهل الجنّة، فالحال ظاهرة في أنه تعالىٰ يوفّر عليه الأعواض مع الثواب، فيكون ذلك من قبيل ما يشتهيه، لأنه أعلى منازل الشهوة. وقد بيّنّا أن انقطاعه لا يوجب تنغيصًا بما لا وجه لإعادته. وأما إذا كان من أهل النار، فإن كان تعالىٰ قد وفّر العوض عليه قبل إدخاله النار، فلا كلام فيه.

وذلك صحيح عندنا من جهة العقل؛ لأنه إذا كان منقطعًا، صحّ توفيره عليه قبله. لكن السمع قد ورد بأن ذلك لا يصل إلى الكفار في الآخرة قبل دخول النار، وأنه لا يلحقهم منافع وسرور؛ بل هم في غمّ وحزن. وإذا صح ذلك، وأنه تعالىٰ يجعل عوضهم تحقيقا من عقابهم؛ لأنه لا فرق في العقل بين إيصال لذّة وإزالة ألم، وهما في عقول العقلاء بمنزلة لذّتين مثلين؛ لأن العاقل قد يختار إزالة الآلام بفقد لذّات زائدة عليها، وقد يختار اللذات الزائدة بتحمل الآلام، كما يختار الأزيد من الأنفع على الأنقص. ولهذه الجملة قلنا إنه تعالىٰ

يخف عقاب الفاسق بما معه من الطاعات ويزيل من عقابة قدر ما يستحقه من الثواب على الطاعات. وكل ذلك يبيّن صحة ما قدّمناه.

[في كيفية إيصال العوض إلى المستحق]

فإن قال: أفتقولون إنه في الأصل استحقّ على الآلام إزالة العقاب، أو تقولون إنه استحقّ اللذات ثم نقل حقّه إلى إزالة العقاب وتخفيفه؟

قيل له: ربما عاد الخلاف في ذلك إلى عبارة؛ لأنّا إن قلنا إنه في الأصل يستحق على الآلام تخفيف العقاب بشرط أن يكون من أهل النار، واستحقّ عليها الملاذ بشرط أن يكون ممن لا عقاب عليه، جاز. وإن قلنا إنه في الأصل استحقّ اللذات، لكنه إذا كان ممن يصح إيصاله إليه، وجب وصح إيصاله. فلم يجز في الحكمة أن يبخس حقّه من ذلك. وإذا كان لسوء اختياره قد صار ممن لا يصح إيصاله إليه، أوصل تعالىٰ إليه ما يقوم مقامه، جاز أيضًا. وعلى الوجهين جميعًا السؤال ساقط، وإن كان الأقرب ما ذكرناه ثانيًا كما نقوله في الطاعة إنه يستحق بها الثواب ويصير جزءًا من عقابه إذا كان قد أحبطها.

فإن قال: أيجوز وهو من أهل النار أن يستحق العوض مع أنه قد أحبط ثوابه بفسقه. وما ذكرتم أن يحبط أعواضه فلا يستحقها أصلاً.

قيل له: إن العوض لا يحبط بالعقاب كالثواب لما نبيّنه من بعد.

فصل في أن العوض لا يحبط بالعقاب

[في بيان أن استحقاق العقاب لا يمنع استحقاق العوض]

اعلم أن الوجه الذي به يقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب هو لأمر يرجع إلى تنافيهما في العقل ودوامهما على وجه مخصوص على ما نبيّنه في الوعيد، وذلك مرتفع عن العقاب والعوض: لأن العوض لا يجب أن يفعل على طريق التعظيم فينا في فعله تعالىٰ له فعل العقاب. وهو منقطع غير دائم. وإذا صح ذلك لم يمنع استحقاقه العقاب استحقاق العوض، ويثبت بذلك ما قلناه من أنه لا يحبطه. يبيّن ذلك أنه قد ثبت في الشاهد أن المدح والذم

يتنافيان للاستحقاق، لا بد من أن يؤثر أحدهما في الآخر. ثم لم يجب فيمن يستحق الذم والعقاب أن لا يستحق الأعواض في الشاهد كما لا يستحق المدح. فكذلك القول في الأعواض، في الآخرة. وإنما تدخل الشبهة في هذا الباب على قول مَن يقول بدوام العوض، وإن كان ذلك يبعد أيضًا من حيث يصح أن يفعل لا على طريق التعظيم.

فإن قال: فإن كان العقاب لم يزل عوضه، فيجب أن يوفّر عليه في الآخرة، وذلك يوجب كونه معاقبًا منفوعًا.

قيل له: قد بيّنّا من قبل إنه يوصل إليه ما يقوم مقامه وهو تخفيف عقابه، وبيّنّا أن ذلك هو الذي يقتضيه العدل. وبيّنّا من قبل أنه لا يجب إذا خفف عقابه ثم انقطع ذلك التخفيف أن يلحقه روح.

[في بيان رأي أبي علي القائل إن العقاب يزيل العوض]

واعلم أن شيخنا أبا علي كان يقول بأن العقاب يحبط العوض ويزيله، فلا يحتاج إلى الجواب على ما ذكرناه. وإن كان الصحيح هو ما دللنا عليه.

فإن قال: فعلى قول أبي علي رحمه الله إذا كان المعاقب قد ظلم غيره، فكيف يصح منه تعالىٰ أن ينتصف للمظلوم منه وقد زال عوضه بالعقاب؟

قيل له: إنه رحمه الله يقول إن العقاب لا يزيل ما استحقّه الغير عليه، وإنما يبطل ما هو من حقّه لسوء اختياره، فيقول إن القدر الذي يستحقّه المظلوم ثابت لم يؤثر العقاب فيه، فيصح أن ينقله تعالىٰ منه إلى المظلوم. وقوله في ذلك وقولنا واحد. وإنما يظهر الخلاف في الأعواض التي لا تصير حقًّا لغيره؛ فيقول إنها تبطل، وعندنا أنها تصير جزاء من عقابه. وإنما أوردنا هذا الفصل لنبيّن به أنه يصح منه تعالىٰ أن ينتصف للمظلوم من الظالم وإن كان من أهل النار، لئلّا يقدر أن كونه من أهل النار يمنع من ذلك.

[في بيان أن العقاب يحبط الثواب ولكنه لا يحبط العوض]

فإن قال: إذا قلتم في العوض إنه يصير تخفيفًا من عقاب المظلوم إذا كان من أهل النار، فقد قلتم بأن عقابه قد أحبط العوض كما أحبط الثواب؛ لأنكم

لا تقولون إنه يزيل الثواب أصلًا، بل تقولون فيه إنه يصير جزاء من عقابه؛ وهذا قولكم في العوض.

قيل له: هو كما ذكرته؛ لكنّا لا نوجب ذلك. ويجوز أن يوفّر عليه تعالىٰ العوض ثم يعاقبه، كما يجوز أن يجعله تخفيفًا من عقابه. وليس كذلك حال الثواب، لأنه يقطع بأن العقاب قد أحبطه، وأنه لا يحسن من الله توفيره. والذي نجوّزه على الوجهين يوجبه شيخنا أبو علي رحمه الله، فالخلاف ثابت.

فصل في أنه تعالىٰ ينتصف للمظلوم في الآخرة وأن ذلك واجب في الحكمة

[في بيان وجوب انتصافه تعالىٰ للمظلوم من الظالم]

يدلّ على ذلك أنه تعالىٰ في تدبيره لعباده فيما يفعله بهم من نفع وتعريض له، أو دفع ضرر بمنزلة ولي اليتيم والمدبر لولده. وقد يصح أن مَن هذا حاله يلزمه الانتصاف لبعضهم من بعض، كما يلزمه النظر في منافعهم؛ لأنه يجري بتدبيره لهم مجرى تدبيرهم لأنفسهم لو كانوا عقلاء. وإذا كانوا ينتصفون مع التمكين والمعرفة فيجب أن ينتصف لبعضهم من بعض. يبيّن ذلك إذا لزمه استيفاء حقوقهم على غيرهم، فقد لزمه أن يستوفي حق بعضهم من بعض؛ وهذا هو الانتصاف. وإذا صحّ ذلك في الشاهد، وجب مثله في القديم تعالىٰ.

[في بيان جواز تقديم الانتصاف أو تأخيره تبعًا للمصلحة]

فإن قال: فجب أن ينتصف للمظلوم من الظالم في دار الدنيا معجلًا، كما يجب مثل ذلك على الوالد في أولاده.

قيل له: إن الوالد لو علم في حق لأحد ولديه على الآخر، أو لهما على غيرهما أن استيفاءه في بعض الأحوال فساد لكان الواجب عليه أن يؤخره. وإذا علم تعالىٰ أن الصلاح في تأخير الانتصاف، فواجب أن يؤخّره.

فإن قال: أليس في جملة الأعواض ما يلزم تعجيله؟

قيل له: إن الذي يلزم ذلك فيه قد أوجبه على مَن يلزمه وعلى مَن يقوم بأمره، أو على الحاكم. فحصل منه تعالىٰ الانتصاف على الوجه الذي يصح عليه في حال التكليف. وأما ما ليس بمعجل منه فالانتصاف واجب ويفعله تعالىٰ على الوجه الذي يصح ويعلمه صلاحًا من تقديم وتأخير. فكما يؤخّر الحق الذي عليه للمطيع من الثواب، وللمؤلم من الأعواض إلى الآخرة، فكذلك لا يمتنع أن يؤخّر الانتصاف إلى الآخرة.

[في بيان أن الانتصاف واجب عقلًا]

وقد استدلّ شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأنه قد ثبت أن الواجب على زيد أن ينتصف لخالد من عمرو إذا ظلمه، إما باسترجاع ما غصبه أو أخذ بدله إذا تمكن من ذلك واقتدر عليهما كما يلزمه أن يأخذ فوق يد السفيه وأن يمنعه من الظلم. وإذا صح ذلك في الشاهد، وجب مثله في القديم تعالى.

وهذه الطريقة تصح على قول أبي علي رحمه الله لأنه يقول فيما حلّ هذا المحل إنه واجب عقلًا، فلا يمتنع أن يستدلّ به من جهة العقل على أنه يجب على الله تعالىٰ الانتصاف.

وأما إذا قيل فيما هذا حاله إنه يجب من جهة السمع على ما يقوله أبو هاشم رحمه الله في ذلك، فكيف يجوز أن يستدلّ به مع أن الأصل الذي ذكره غير واجب عنده. فيجب على هذا القول أن يستدلّ بذلك على أنه يحسن منه تعالىٰ الانتصاف لا على وجوبه.

فإن قال: أوجبه سمعًا فيصح لي التعلّق به.

قيل له: إن ما يجب سمعًا فوجه وجوبه المصلحة، ولا يجوز أن يجعل ذلك علّة في وجوب الانتصاف على القديم تعالىٰ؛ لأن هذه الطريقة تصح فيه. ولا يجوز أن يجعل الأصل في هذا الباب ما يلزم عقلًا من دفع الغير عن ظلمه؛ لأن العلّة في ذلك هو ما يجب في عقله من وجوب دفع المضار عن نفسه بما يمكن من الفعل. وذلك لا يتأتى في القديم تعالىٰ. وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بأنه تعالىٰ إذا كان هو الممكن من الظلم ولم يمنع منه لمصلحة تتعلق بالتكليف، فيجب أن يكون متضمنًا الانتصاف. وليس يقدح في ذلك

تمكيننا الغير بالآلات لأنه لم يحصل منه مع التمكين الوجه الآخر الذي ذكرناه؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا في القديم تعالىٰ، فلا يكون ذلك طعنًا فيه.

[في بيان أن عدم وجوب الانتصاف يؤدّي إلى إبطال الحقوق]

ويبيّن صحة هذه الطريقة أنّا لو لم نقل بوجوب الانتصاف عليه تعالىٰ، لأدّى إلى أن يضيع حق المظلوم؛ لأنه إذا لم يتمكن من أن ينتصف لنفسه، ولا الظالم يمكنه أن ينصفه. فلو لم يجب ذلك عليه تعالىٰ، لأدّى إلى إبطال الحق أصلًا، وثبوته يمنع من بطلانه.

ومما يبيّن ما ذكرناه أنه تعالىٰ إذا كان هو المدبر لعباده، وكان الحق الذي ينقل من الظالم إلى المظلوم فتقع به النصفة من جهة الله تعالىٰ يحصل وهو حق للظالم، فيجب أن ينقله إلى المظلوم. لأنّا إن قلنا إنه يوفره على الظالم وقد صار حقًّا لغيره لم يجز، وأوجب إضافة القبيح إليه تعالىٰ الله عن ذلك. فيجب أن يوفّره على المظلوم، وهذا هو الانتصاف الذي أوجبناه. وصار للقديم تعالىٰ في هذا الوجه مزية على ما عليه الوالد من تدبير أولاده؛ لأنه إنما ينتصف لبعضهم من بعض من حقوقهم وأموالهم، وليس كذلك حال القديم سبحانه، لأن الذي به يقع الانتصاف هو الحق الذي للظالم عليه من الأعواض. فلو لم نقل بوجوب الانتصاف لأدّى إلى أن لا يفعل الحق الواجب، أو إلى أن يوصله إلى الظالم، مع أنه حق لغيره عليه. وإذا فسد هذان الوجهان، ثبت ما ذكرناه.

[في بيان أنه تعالىٰ لا ينتصف من نفسه وإنما يوفّر العوض المُستَحَق]

فإن قال: أفتقولون إنه تعالىٰ ينتصف من نفسه لمن آلمه وأمرضه في دار الدنيا، كما قلتم إنه ينتصف للمظلوم من الظالم؟

قيل له: إن هذه اللفظة إنما تستعمل فيما يقابل الظلم وما يجري مجراه. وأما مَن يفعل المنافع على طريقة حسن النظر لمن يفعله به، فإنه لا يقال فيه ذلك. والذي نختاره من العبارة في ذلك هو أنه تعالىٰ يوفّر ما عليه من العوض ويتفضل بأكثر منه على ما نقوله في الثواب. ونقول إنه ينتصف للمظلوم من الظالم. فالمعنى مفهوم في الوجهين. فيجب أن يعبّر عن كل واحد منهما بما لا يوهم خلاف الحق.

فصل في بيان كيفية الانتصاف الذي يحب للمظلوم من الظالم

[في أن الانتصاف يوجب توفير حق الظالم فيصبح للمظلوم]

اعلم أنّا قد بيّنّا من قبل أنه تعالىٰ ينقل عن الظالم القدر الذي يستحقّه المظلوم عليه من المنافع فيكون منتصفًا له منه؛ لأنه تعالىٰ إنما ينتصف للمظلوم لاستيفاء حقّه. وإذا كان ما ذكرناه يتضمن استيفاءه فيجب أن يكون هو الانتصاف.

فإن قال: إن ذلك يؤدّي إلى أنه تعالىٰ إنما يكون منتصفًا له بأن يفعل به من المنافع ما كان يجب أن يفعله بالظالم لولا ظلمه.

قيل له: كذلك نقول، لأنه لو لم يظلم لكانت الأعواض التي يستحقّها على ما ناله في الدنيا من الأمراض والأسقام والمصائب والغموم موفرة عليه. وإذا ظلم وجب توفير ذلك على مَن ظلمه على وجه الانتصاف، كما يجب في الشاهد أن يوفّر أحدنا حقّ زيد عليه. وإذا ظلمه بما يوجب مثل ذلك الحق عليه لم يلزمه توفيره وبطل حقّه عليه. وإنما يذكر النقل في هذا الموضع للإفهام وليعلم أن ما فعله تعالىٰ بالمظلوم لا يقع موقع التفضل، وإلا فليس هناك عين تنقل من الظالم إلى المظلوم، وإنما هو توفير الحق الذي كان للظالم على المظلوم. فكأنه تعالىٰ يوفّر ما كان يوفّره على الظالم ـ لولا الظلم ـ على المظلوم؛ فيوصف بأنه نقل تشبيهًا بنقل الأعيان من زيد إلى عمرو.

وقد بيّنّا من قبل أن ذلك لا يبطل بأن يقال بأن عوض الظالم قد يكون من غير جنس ما يلتذّ به المظلوم؛ بأن يكون الإضرار من البهيمة بالواحد منا، وأجبنا عنه بما لا معنى لإعادته. وقد بيّنّا من قبل القول في الظالم إذا كان من أهل النار، وأن عوضه إذا صار حقًّا لغيره لم يحبط بعقابه، ولا يصح أن يجعل تحقيقًا له. وقد بيّنّا أن المظلوم إذا كان من أهل النار ولم يصح إيصال المنافع إليه في حال العقاب أنه تعالىٰ يجعل تخفيف عقابه بدلًا من ذلك النفع.

[في بيان إمكانية نقل حسنات الظالم إلى سيئات المظلوم على سبيل الانتصاف]

فإن قال: إن ذلك يكون فيما على القديم[١] تعالىٰ من الأعواض. وأما إذا كان عوض المظلوم على ظالم هو من أهل الجنّة والمظلوم من أهل النار، فالمعلوم أن العوض الذي كان يستحقّه الظالم هو منافع مخصوصة، فكيف يجوز أن ينقل إلى المعاقب تخفيف العقاب وهو مخالف لتلك المنافع؟ أوليس ذلك يوجب أن المظلوم قد وفّر عليه ما ليس بحق على الظالم؟

قيل له: إذا كان ذلك الحق على الله سبحانه، وكان المعلوم أنه يقوم مقامه إزالة بعض العقاب به، فهو مخيّر بين توفيره إذا صح، وبين إزالة ما يقوم مقامه. يبيّن ذلك أن العقاب حقّ له على المعاقب، فيجوز أن يجعله في حكم القصاص للحق الذي ينقله من الظالم، كما يجوز للمدبر ولده أن يجعل الدينار قصاصًا بدلًا من الدرهم إذا علم أنه يقوم مقامه أو يكون أنفع منه. وما رُوِيَ عن النبيّ صلّى الله عليه من أنه توجد حسنات أحدهما فتجعل في سيئات الآخر[٢]، يدلّ على ما نقوله؛ لأنه بين بذلك أنه يجعل في جزاء سيئاته فيخفف به عنه. وهذا هو المعنى الذي أشرنا إليه. وما رُوِيَ عنه صلّى الله عليه أنه يقتصّ للجماء من القرناء[٣] يدلّ على ما قلناه، لأنه لا يقع في الآخرة بضرر مثل الواقع في دار الدنيا. فالمراد بذلك ما ذكرناه من نقل ما تستحقه الاقتصاص القرناء إلى الجماء.

---

(١) القديم: هو الذي لا حدَّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩).
وقد عرَّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدَّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(٢) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «مَن كانت عنده مظلمة لأخيه فليتحلله منها، فإنه ليس ثَمَّ دينار ولا درهم من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته، فإن لم يكن له حسنات أُخِذ من سيئات أخيه فطُرِحَت عليه».

(٣) ذكره الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٧/ ٣٦٤).

فصل في هبة الأعواض والإبراء منها، وما يصحّ ذلك فيه وما لا يصحّ

[في صفات الأعواض، ما يسقط منها بالهبة وما لا يسقط]

اعلم أن كل عوض يجوز توفيره معجلًا في الدنيا، فكما يجوز لمن يستحقه أن يطالب به، فقد يجوز منه أن يهبه ويبرئه ويكون ذلك في باب الإسقاط بمنزلة الدفع والتوفير، ويجري مجرى سائر الحقوق. ولأنه لا فرق بين أن يثبت لزيد على عمرو دينار، وبين أن يثبت له عليه العوض من جهة أنه أتلف ثوبه وخرقه.

وأما الأعواض الواجبة للعبد على الله تعالىٰ، أو ما يجب لبعض العباد على بعض مما يؤخّر إلى الآخرة، فإنه كما لا يجوز في الدنيا المطالبة به، فكذلك لا يسقط بالهبة والإبراء. وكذلك فلو وفره في دار الدنيا مَن يستحق عليه، لكان لا يسقط به الحق الذي عليه؛ لأن ذلك الحق مما التدبير فيه إلى الله تعالىٰ، وهو العالم بقدره، القادر على إيصاله. فيصير ما يفعله الظالم في دار الدنيا من دفع ما يظن أنه هذا الحق، بمنزلة ما يبتدئه من الهبات في ذلك الحق لا يسقط به. وليس يلزم على ما ذكرناه الإبراء من الدين المؤجل، وذلك لأنه مما يصح المطالبة به ويجوز توفيره قبل الأجل. وإنما تفترق حاله قبل الأجل لما بعده في وجوب المطالبة به ووجوب التوفير على وجه. فيجب أن لا تؤثر فيه الهبة.

على أنّا قد بيّنّا أن تأثير العوض إلى الآخرة هو لمصلحة العباد، ولأنه تعالىٰ علم أن ذلك أتم في النظر لهم. فلو علم ولي اليتيم أن الأولى في حق اليتيم التأخير، لم يكن لمن عليه ذلك الحق أن يدفعه. فكما لا يجوز من اليتيم وإن كان مراهقًا أن يهب حقّه لأن استيفاءه إلى غيره، فكذلك القول في الأعواض التي للعباد على الله سبحانه. وهذه العلّة حاصلة فيما يجب لبعضهم على بعض. والإبراء لا يصح فيه.

[في بيان أن في الآخرة لا إسقاط للحقوق]

فإن قال: فيجب إذا كان في الآخرة وأبرأ مَن له عوض على الله تعالىٰ وأسقط حقّه أن يسقط. وكذلك إذا أسقط ما له على الظالم. قيل له: إذا لم يكن إليه الاستيفاء ولا المطالبة، فيجب أن لا يكون له أن لا يسقطه وأن لا يسقط بإسقاطه.

وبعد، فإنه ملجأ في الآخرة إلى أن لا يسقط ما يستحقه على الله تعالىٰ لأنه نفع محض يصل إليه لا ضرر عليه فيه على وجه، وإسقاطه لا نفع منه بينهما. ويعلم أنه تعالى ممن لا ينتفع بهذا الإسقاط كما لا يجوز أن يضرّه فعل العوض.

فإن قال: فيجب إذا أسقط ما يستحقّه على الظالم أن يسقط بأن يكونا جميعًا في الجنة فيبرئه من العوض، وأن يلزم القديم تعالىٰ أن يوفّر ذلك على الظالم دون المظلوم، وفي هذا إبطال الانتصاف. قيل له: إنما يجب الانتصاف بشرط إثبات الحق، وإذا ثبت بإسقاطه لم يجب ذلك. فلا يؤدّي إلى ما ذكرته إن قلنا إن ذلك يسقط. ولا مانع يمنع من القول بأنه يسقط إذا كانت الحال هذه إلا ما قدّمناه من أنه إذا لم يمكن ألبتة الاستيفاء والمطالبة على كل حال. فيجب أن لا يجوز أن يتصرف فيه بالإسقاط، لأن ذلك مانع لسائر تصرفه فيه. فإذا لم يكن في الحكم كأنه ليس بحق له في أنه لا يجوز أن يطالب به ولا يتعلق به الاستيفاء، فيجب أن لا يكون أن يتصرف فيه بالإسقاط، لأن كل حق كان له أن يسقطه، فله على بعض الوجوه أن يطالب ويستوفي، ويصير ما هذا حاله من الحقوق بمنزلة حق اليتيم الذي لما لم يكن إليه التصرف بالاستيفاء والمطالبة، لم يكن له الإسقاط.

[في بيان تأثير دفع العوض على التوبة]

وأما إذا حصل العوض في ملك المظلوم، فله أن يهبه للظالم لأنه بمنزلة سائر أملاكه، وقد خرج عن أن يكون حقًّا على غيره.

فإن قال: إذا لم يكن للإبراء تأثير في إسقاط ما يلزم من الأعواض، فكيف السبيل إلى أن يتوب الإنسان من ظلم غيره؟ قيل له: إذا كان العوض

مؤخرًا لم يكن دفعه شرطًا في التوبة، فيجب أن تصح توبته وإن لم يرده. والذي يشترط في التوبة على كل حال، أنه لو لم يكن يتمكن منه لكانت التوبة صحيحة ويلزمه معها أن يعزم على دفع ذلك إذا وجده وتمكن منه على ما بيّنّاه في مسائل التوبة.

فصل في تأخير دفع الأعواض؛ هل تجب به الزيادة في العوض أم لا؟

[في بيان عدم وجوب زيادة العوض عند تأخير دفعه]

حكى شيخنا أبو هاشم عن شيخنا أبي علي رحمهما الله أنه يلزم بتأخيره زيادة عوض ذلك بأن قال إن ذلك يؤدّي إلى أن يستحق بالتأخير أضعاف ما أتلفه من المال وذلك مما يدفعه العقل؛ لأن الذي يجب لزيد على عمرو إذا أتلف ثوبه ما يعادل ذلك، تأخر دفعه أو تقدم. فلو وجب بالتأخير في ذلك زيادة، لوجب ذلك في الشاهد، وكان يجب أن يكون كل وقت يمنع فيه ذلك بمنزلة أخذه، وكان يجب زيادة العوض على قدر الأوقات، فيبلغ أمرًا عظيمًا، وقد علمنا من جهة العقل خلافه.

[في بيان أن التأخير إذا كان لصلاح المعوض فلا يجب به الزيادة]

فإن قال: أفليس قد قال رحمه الله فيما يدّعيه زيد على عمرو أنه إذا شهد له شاهدان بالزور فأخذ الحاكم من عمرو ودفعه إلى زيد أن العوض على المدّعي والشاهدين، وذكر أن الذي يلزم من العوض مؤخرًا أكثر منه مقدمًا بحسب ما بين الانتفاع نقدًا أو نسأ. أفليس هذا هو الذي أنكره؟ قيل له: إن الذي أنكر هو وجوب زيادة العوض بالتأخير حتى يصير المنع كالأخذ، وأما إذا كان قدر الزيادة ما حكيته فهو الصحيح؛ وذلك لأن أحدنا يبيع الثوب بالدينار نقدًا وبأكثر نسأ. ولا يجوز مع كمال العقل أن يؤخّر حقّه إلا لزيادة مع سلامة الحال. فيجب في تأخير العوض لزوم مثل هذه الزيادة. لكن ذلك إنما يجب إذا كان التأخير يتضمن التفريط. وأما إذا كان التأخير لصلاح المعوض فلا يجب به الزيادة. ولذلك قلنا إنه تعالىٰ إذا آلم العبد فاستحقّ قدرًا من العوض أنه لا

يزيد بتأخيره إلى الآخرة. فكذلك القول في الأعواض التي أخرها تعالىٰ إلى الآخرة مما لا يجب به في الشاهد حق مقدر على وجه. وإنما تصح هذه المسألة فيما تقدّم في دار الدنيا فكأنه قد وجب على زيد أن يوفّر على عمرو دينارًا وهو متمكن من ذلك، وإذا أخّره سنة، وجب به من الزيادة قدر ما بين الانتفاع به نقدًا وإلى سنة.

[في بيان الوجه الذي يجب به زيادة العوض عند التأخير]

فإن قال: فيجب على ما ذكرتم فيما يلزم من الحقوق بأن يزداد بالتأخير، وقد علمنا أن الذي تجوز المطالبة به بعد التأخير القدر الذي وجب أولًا. قيل له: إنه لا يمتنع أن يلزِم التأخير عوضًا من حقّه أن يؤخّر إلى الآخرة ولا يفعل في الدنيا، ويكون قدر المضرة الواقع بالتأخير بمنزلة الضرر الذي لا يجب فيه مقدار الدنيا. وإذا صح ذلك، لم يكن للسائل فيما ذكرناه مطعن.

فإن قال: إن الذي يلزم عقلًا مثل ما أتلفه، وأما الزيادة الواقعة بالتأخير فإنما تجب بالعقد والشرط. وإذا عدم ذلك لم يلزم. قيل له: قد علمنا أن من له الحق على غيره تلحقه مضرة بتأخيره كما قد لحقه ذلك بإتلاف ثوبه. فلا فرق بين من أسقط العوض بالتأخير وبين مَن أسقطه أصلًا. وإذا وجب بالتأخير زيادة عوض، فتقديره لا يمكن إلا بما ذكرناه.

وقد يلزم العوض في الضرر من غير شرط وعقد كما يلزم بالشرط والعقد. وإذا صح ذلك في أصله، فكذلك في الزيادة الواقعة بالتأخير.

فإن قال: أليس من أتلف ثوبه فقد أضرّ به، وهو في كل وقت لا يرده أو ما يقوم مقامه عليه مضرته. فهلا قلتم: إن عليه في كل وقت عوض محدد؟ قيل له: إذا كان الذي يلزمه هو بدل الثوب الذي أتلِف، وقد علمنا أنه لو كان حاصلًا كان لا يصح أن ينتفع به حالًا بعد حال، وإنما كان يصح أن يبيعه في وقت ثم يتعذّر ذلك، فيجب أن يكون العوض بمنزلته. لكن بيعه لما كان يختلف نقدًا ونسيئة لم يمتنع أن يلزم المتلف له القدر الذي يباع بمثله نسأ إذا أخّره، ويلزمه قدر ما يباع بمثله نقدًا إذا عجله.

[في بيان أن العوض الذي يتأخر إلى الآخرة يجب على مَن يقدر ومَن لا يقدر]

فإن قال: أفتجب هذه الزيادة بالتأخير ويقع ذلك من الموسر والمعسر جميعًا أم تختلف؟ قيل له: متى تعذّر عليه الدفع، لم يصر مقصرًا بالتأخير، فلا يمتنع أن يلزمه إذا كان موسرًا فقط، ولا يمتنع أن يقال إنه متى أخّر فقد لحق المستحق مضرة، وأن ذلك لا يختلف بأن يتمكن أو يتعذّر عليه، فتصير الزيادة واجبة في الحالتين، كما يجب العوض على مَن يقدر ومَن لا يقدر، ومَن يعلم ما فعله من الضرر ومَن لا يعلم، وهذا هو الأولى، لأنه لا يعتبر بالعوض الذي يتأخر إلى الآخرة بأن يكون المستحق عليه ممكنًا في العاجل.

فإن قال: فيجب إذا أخّر تعالىٰ العوض لمصالحه أن تلزم هذه الزيادة على هذا القول. قيل له: إنه إذا أخّره لمصالحه، صار ما يقابل التأخير من النفع كأنه عجله، فلا يجب به عوض. وليس كذلك الحال فيما يؤخّره الظالم؛ لأنه قد أضرّ به ولم يحصل له ما يقابل من النفع، فوجبت الزيادة للتأخير.

فإن قال: أفتجب هذه الزيادة إذا أخّر تعالىٰ توفير الأعواض في الآخرة من وقت إلى وقت؟

قيل له: إنما يؤخّر ذلك للمصلحة، ولأنه أولى في الحكمة[1]، فلا تجب هذه الزيادة. ولو صح أنه تعالىٰ يؤخّره على غير هذا الوجه، لكان إنما يؤخّر بأن يتضمن هذه الزيادة، كما أنه يؤلم في الابتداء ليضمن العوض.

فصل في أنه تعالىٰ لا يجب أن يكون مريدًا للعوض عند فعل الآلام والأمراض

اعلم أن تضمن العوض فيما يفعله تعالىٰ أو يبيحه من الآلام هو بأن يريد فعله الوجه لتعويض، لا بأن يريد العوض في الحال؛ لأنه قد ثبت أن

(١) الحكمة: هي العمل بالعلم، فإذا اجتمع العلم والعمل سُمِّي ذلك حكمة. (أعلام النبوَّة للرازي ص ١١٣). هي علم بلطائف الأمور أو علم يتمكَّن به من إحكام الفعل وتدبيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

العوض من فعله تعالىٰ، وأنه تعالىٰ لا تتقدم إرادته لمراده المبتدأ. فكما يجب في التكليف أن يكون تعالىٰ معرضًا به للثواب وإن لم يرده، فكذلك في الآلام.

[في بيان الأدلّة على كونه تعالىٰ لا يزيد العوض إلا على وجه مخصوص]

فإن قال: كيف يكون معرضًا بالآلام للعوض وهو لا يريده؟ قيل له: بأن يفعله لهذا الوجه؛ لأنه قد ثبت أن الألم قد يفعل على وجوه معقولة للفاعل قبل أن يفعله، وإنما يقع من جهته على وجه دون وجه بأن يريده على ذلك الوجه. وصارت الآلام في أنها تكون كذلك بالإرادة التي تتناولها لا بالإرادة التي تتناول غيرها، بمنزلة الخبر الذي يجوز أن يقع على وجوه فيريده فاعله على وجه دون وجه حتى يقع عليه. وأما أن يجب أن يكون مريدًا لغيره فبعيد. فكذلك القول فيما ذكرناه من الألم؛ وكأن الألم قد يقع وله تعلّق بما يكون عوضًا له، كما أن لفظة الخبر تقع ولها تعلّق بما يكون خبرًا عنه. وإنما تقع على هذا الحد بإرادة تتناوله كالخبر. ومتى عري الألم من هذا التعلّق، يكون ظلمًا إذا لم يقع على وجه آخر، كما أن الخبر إذا عري من التعلّق وقع غير خبر. وعلى هذا الوجه يصح ما نقوله من أنه تعالىٰ خلق الخلق لينفعهم في الابتداء من غير أن يريد وقوع النفع. لكنه ما علم صحة النفع وما يحصل لهم جاز أن يريد بخلقهم أن يكون واقعًا على هذا الوجه ليخرج به من أن يكون عبثًا. فلو وجب أن يكون مريدًا للعوض حتى يصح أن يكون معوضًا للألم، لوجب أن يكون مريدًا لمنافع الخلق في الابتداء حتى يصح أن يخلقهم لأجلها. وذلك يوجب أن يكون مريدًا للمباحات من فعلهم وللتفضل المبتدأ من فعله. وإذا بطل ذلك، بطل بمثله أن يكون مريدًا للعوض إلا في الوقت الذي يفعله، كما نقوله في الثواب. ويبيّن ما قدّمناه أنه تعالىٰ لو أراد العوض في حال الألم ولم يفعل الألم لأجله لكان ظلمًا، ولو فعله لأجله لخرج من أن يكون ظلمًا؛ فيجب أن تكون هذه الإرادة هي المعتبرة. ولم نذكر هذا الفصل لأنه لو صح قول المخالف فيه لكان يطعن في شيء من الأصول، لأن الذي دلّ عليه الدليل أن إرادته لا تتقدم الحوادث من فعله، لأن ذلك يوجب كونها عبثًا. فلو صح أن بهذه الإرادة يصير معرضًا

للأعواض ويحسن منه الألم لكان قد حصل فيها ما خرجت به من أن تكون عبثًا. وإنما أوردناه ليعلم الحال فيه وأن الطريقة التي نقولها في أن العزم لا يجوز على الله مستمرة.

فصل في هل يصحّ منه تعالىٰ الانتصاف بالتفضل أو لا يصحّ إلا بالمستحق

[في بيان أنه تعالىٰ ينتصف للمظلوم من الظالم بنقل المستحق من العوض]

اعلم أن في شيوخنا رحمهم الله مَن جوّز أن لا يكون للظالم(١) أعواض مستحقّة، وقال إنه تعالىٰ ينتصف للمظلوم منه بأن يتفضل بمثل ما يستحقه من العوض فيفعله ويوفره على المظلوم، فيكون قد تفضل على الظالم بذلك من حيث إسقاط الحق عنه، وأجرى ذلك مجرى الحقوق في الشاهد فقال: إذا ثبت ما يستحقه زيد على عمرو من المال قد يجوز أن يتفضل عليه بدفع مثله إلى زيد، كما قد يجوز أن يتناول من ملك عمرو فيدفع إليه. وأحد الوجهين يقوم مقام الوجه الآخر في سقوط الحق، وفي أن هذا الفاعل قد انتصف لصاحب الحق. فكذلك يجب في الغائب. ويفصل بين ذلك وبين الثواب بأن من حق الثواب أن يقع على طريق التعظيم والتبجيل فلا يحسن التفضل بمثله. وليس كذلك حال العوض لأنه بصفة التفضل، فلا يمتنع أن يتفضل تعالىٰ بمثله على مَن لا يستحقه. وإذا صحّ ذلك جاز أن يتفضّل بأن يوفّر ما يستحقه غيره تفضلًا، فيكون بمنزلة أن يفعله به.

[في بيان أن التفضل يفارق الانتصاف في عدم وجوبه]

والصحيح عندنا أنه تعالىٰ ينقل المستحقّ من الأعواض ولا ينتصف من الظالم للمظلوم إلا على هذا الوجه. يدلّ عليه أن التفضّل له لا يفعله. فلو وقع

(١) الظالم: مَن ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح. (شرح المواقف ص ٦٠٨). الظالم واضع للشيء في غير موضعه. (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٤٣).

انتصاف المظلوم من الظالم بالتفضل لكان يجوز أن لا يقع بأن لا يتفضل تعالىٰ. وفي ذلك تجويز أن لا ينتصف تعالىٰ لبعض المظلومين في الآخرة وأن لا يصح منه الانتصاف لهم لو لم يتفضل. وقد علمنا أن ذلك لا يصح من جهة العقل؛ لأن ما قدّمناه من الدليل قد أوجب أنه تعالىٰ لا بدّ من أن ينتصف لجميعهم، كما دلّ الدليل على أنه لا بدّ من أن يوفّر الأعواض المستحقّة عليه على جميعهم.

[في الدلالة على أن الانتصاف يجب عقلًا]

فإن قال إنه قد ثبت أنه تعالىٰ ينتصف للجميع، فيجب أن يعلم بذلك أنه سيتفضل على مَن لا عوض له من الظالمين في الدنيا فيوفر ذلك على المظلوم. قيل له: إن ثبت ذلك فبالسمع يثبت. ويجب أن يجوز من جهة العقل ما ذكرناه حتى يجوز في كثير من المظلومين أنه تعالىٰ لا ينتصف لهم من الظالمين. وفي ذلك نقض ما دللنا عليه من وجوب الانتصاف على الله لكل مظلوم. ويبيّن ذلك أنّا متى جوّزنا ما ذكرناه، فيجب أن يجوّز من جهة العقل أنه تعالىٰ إنما ينتصف للمظلومين ممن ظلمهم بأن يتفضّل على جميعهم؛ لأنه إن جاز أن يتفضّل على مَن لا عوض له، فيجب تجويز ذلك فيمن له عوض، لأن العوض الذي يستحقّه لا يكون أكثر من الثواب. وإذا جاز منه تعالىٰ أن يتفضّل على المثاب، جاز أن يتفضل على المعوض. وهذا يوجب أن الأمر من جهة العقل أن لا ينتصف تعالىٰ لأحد من المظلومين بأن لا يتفضل عليهم بمثل ما يستحقونه على الظالمين، وعوض الظالم ثابت له. وهذا نقض للقول بأن العقل يوجب الانتصاف.

وبعد، فإن صحّ أن يتفضل تعالىٰ على الظالم بما يوفّر به حق المظلوم عليه، فيجب أن يصح ذلك من غير الله تعالىٰ في الآخرة. فيجب بمثله أن لا يصح منه تعالىٰ على طريق التفضّل. على أنه سبحانه لو تفضّل بذلك، كان لا يكون ما فعله انتصافًا للمظلوم من الظالم، لأنه ليس للظالم في ذلك الفعل حق، وإنما يبتدئه تعالىٰ، فهو بمنزلة ما يتفضل به. وإذا لم يتضمن ذلك ما ذكرناه من الانتصاف، فيجب أن يكون الحق على الظالم ثابتًا.

[في بيان أن للظالمين عوض كما للمظلومين]

فإن قال: أليس في الظلمة مَن يقدم على قتل عظيم وغصب عظيم حتى يبلغ ما يأتيه المبلغ الذي يعلم أن مثل عوضه لا يستحقه على الله تعالىٰ. فإذا صح في مثله أن ينتصف للمظلومين منه، فإنما يصح بما يتفضل به، وفي هذا صحة ما قلناه.

قيل له: قد بيّنّا من قبل أنه لا يمكن القطع على ذلك؛ لأن قدر ما يلحق الظالم من الغموم والآلام والمصائب وأسباب الخوف يكاد نضبطه. وقد يجب العوض فيما لا نعلمه من ذلك ولا يضبط قدر ما يستحق به، فلا يمتنع في القليل من ذلك أن يستحق به العظيم من العوض. وإذا صحّ ذلك، فمن أين أنه لا بدّ من أن يتفضل تعالىٰ بما يتم به انتصاف المظلومين منه؟

فإن قال: فيجب فيمن لا عوض يستحقّه على الله تعالىٰ أن يكون ممنوعًا من الظلم. قيل له: لا يجب ذلك؛ لأنه وإن لم يستحق فيما مضى، فقد يجوز أن يستحق فيما يستقبل. والمعتبر عندنا أن يرد الآخرة وهو مستحق الأعواض. ولا يوجب أن يكون ما يستحقّه متقدّمًا لوقت ظلمه.

فإن قال: لو وجب أن يكون له عوض ليصح أن ينتصف للمظلوم منه، لوجب أن يكون استحقاقه له متقدّمًا ليصح منه تعالىٰ أن ينتصف للمظلوم منه في كل حال بعد وقوع ظلمه. قيل له: إنما كان يجب ذلك لو لم يثبت للانتصاف وقت مخصوص. وأما إذا ثبت أن وقته الآخرة، فلا معتبر إلا لما يتقدّمه فقط. هذا، وغير ممكن للسائل أن يوجد مَن يقطع من حاله على أنه قبل حال ظلمه لا يستحق أعواضًا؛ لأن المرء قبل حال عقله قد يستحق الأعواض الكبيرة لمضار تلحقه لا يعلمها أو يعلم بعضها دون بعض. وإذا لم يمكن القطع على ما قاله، فقد سقط سؤاله.

[في بيان أنه تعالىٰ يمنع «مَن لا عوض له» من الظلم]

فإن قال: فإن كان في الظلمة مَن لا عوض له عند الله تعالىٰ، لكنتم تقولون إنه تعالىٰ يمنعه من الظلم بأن يزيل التكليف عنه، أم تقولون إنه لا يمنع

والتكليف ثابت. وإذا لم يجز المنع مع التكليف، صحّ أنه تعالىٰ كان لا يمنعه. وإذا لم يمنعه ووقع الظلم والانتصاف للمظلوم منه، لا يمكن إلا بالتفضل.

قيل له: إنا نقول فيما سألت عنه إنه تعالىٰ إما أن يمنعه بزوال التكليف جملة، أو زوال التكليف في هذا الظلم فقط لمنع مخصوص، أو يمنعه من الظلم بضرب من الشواغل فلا يقدم عليه؛ لأن الغرض فيمن هذا حاله أن لا يقع منه الظلم، فبأي وجه لم يقع، فالحال واحدة. ولا يجب فيمن هذا حاله أن لا يكون مكلفًا من حيث مِنع من فعل واحد. ألا ترى أن أحدنا ممنوع من ظلم القوي، بل ملجأ إلى الامتناع منه والتكليف في سائر الوجوه ثابت؟ على أنّا قد بيّنّا أنه تعالىٰ إنما يمنع من ذلك بضرب من المنع إذا كان المعلوم أنه كما لم يستحق العوض فيما سلف، فهو غير مستحق له في المستأنف قبل ورود الآخرة. وإذا كانت المسألة عمَن هذا حاله، فالجواب ما قدّمناه، وإلا فالمسألة عنا زائلة. على أنه قد ثبت أن الكفار والفساق المستحقّين للنار لا يتفضل تعالىٰ عليهم بشيء. فلو كان الأمر على ما قاله المخالف من أنه تعالىٰ يجوز أن يتفضل على الظالم بما يكون انتصافًا للمظلوم منه ـ ومن جملة الظلمة من هو كافر على ما بيّنّاه ـ أدّى ذلك إلى أن تعالىٰ يتفضّل على الكفار في الآخرة؛ لأن ما ينقله عنهم إلى المظلوم تفضلًا كأنه مفعول به، وفساد ذلك يبيّن صحة ما ذكرناه. على أن في الشاهد إذا تفضل أحدنا بحق زيد على عمرو، فلهذا التفضل مزية على التفضل المبتدأ على زيد وينفصل منه بضرب من الفصل؛ لأن هذا التفضل يسقط المطالبة في الحال أو التالي، المعلومة أو المظنونة. ومتى تفضل ابتداء لم يقع هذا الحكم، ولأن بهذا التفضل تتغير حال الحق، فيقبح ما كان يحسن. وليس كذلك حال التفضل المبتدأ. وقد علمنا أن ذلك كله لا يصح في الآخرة؛ فلا يكون بين أن يتفضل تعالىٰ على المظلوم ابتداء، وبين أن يتفضل عليه بماله من العوض على الظالم فرق، لأن المطالبة لا تصح مع الله تعالىٰ، ولا حال الفعل يتغير من كل وجه، وذلك يمنع في هذا التفضل من أن يكون مسقطًا للحق، وإذا كان الحق ثابتًا، فقد صح أنه لا يزول في الآخرة عن الظالم ألا ينقل عوضه الذي يستحقه. وقد بيّنّا من قبل كيف يقع النقل وشرحناه بما لا معنى لإعادته.

فصل في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وإنما يقع بنقل الأعواض

[في بيان أنه تعالىٰ لا ينتصف للمظلوم من الظالم بنقل ثوابه وإنما بنقل أعواضه]

إنما قلنا ذلك لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل؛ فلو نقل تعالىٰ ما يستحقه الظالم في دار الدنيا، الثابت بعد ظلمه، من الثواب إلى المظلوم، لوجب أن يكون منقولاً على جهته وصفته. وهذا يوجب أن المظلوم مثاب من غير أن يستحق الثواب بعمله. وقد علمنا أن ذلك لا يصح.

فإن قال: هلا قلتم إنه يستحق ذلك بالظلم الواقع فيه كما يستحقه بالطاعة والإخلال بالقبيح؟

قيل له: إن الظلم فعل لغيره فيه، فلا يجوز أن يستحق الثواب عليه، وهو مع ذلك قبيح لا يصح ذلك فيه.

[في بيان أنه تعالىٰ ينتصف لبعض العباد من البعض الآخر بالأعواض فقط]

فإن قال: جوّزوا أن ينقل تعالىٰ من ثواب الظالم إلى المظلوم اللذات(١) دون التعظيم، لأن أحدهما متميّز عن الآخر فلا يؤدّي إلى ما ذكرتم من الفساد.

قيل له: إن المثاب لا يستحق من اللذّة جزاء إلا على وجه التعظيم؛ فمتى نقلت اللذّة ولم يصح نقل ما يضامها من التعظيم، أدّى ذلك إلى أنه لا يصح أن يفعل هذا التعظيم على الوجه الذي استحقّه المثاب به. وقد علمنا أن ذلك لا يصح لأنه يوجب أن لا يخرج تعالىٰ من الواجب الذي وجب للمثاب عليه.

فإن قال: إن هذا التعظيم يرجع إلى القصد فيفعله تعالىٰ بانفراده.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٤٥ من هذا الجزء.

قيل له: إن المثاب استحقّه لا على هذا الوجه، فمتى وقع كذلك، لم يكن هو المستحق.

فإن قال: جوّزوا أن يفعل به هذا التعظيم مع لذّة أخرى، فيكون فاعلًا لما يستحقه المثاب.

قيل له: إن انضمام هذا التعظيم إلى ذلك التعظيم لا يؤثر، فيكون وجوده كعدمه، ولأن هذا التعظيم إنما استحقّه المثاب مع هذه اللذة، فمتى فعل مع غيرها يصير كالمبتدأ، فلا يقع موقع الثواب. على أن اللذّة إذا نقلت متجرّدة عن التعظيم لم تكن ثوابًا. فلا يصح مع ذلك أن يقال إن ثواب الظالم الثابت قد نقل، بل يكون ما يفعله تعالىٰ من ذلك تفضلًا ويبقى ثوابه مستحقًّا، وفي ذلك تصحيح ما قدّمناه من أنه تعالىٰ إنما ينتصف لبعض العباد من بعض بالأعواض فقط، وإنما صح في العوض أن يجعل جزاء من عقابه لأن العقاب مما يجوز إسقاطه تفضلًا، فصح أن يسقط بالعوض ويفارق الثواب فيما قدمناه.

فصل في بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك

[في ذكر حالات قطع الآجال ومقدار العوض على كل حالة]

قد بيّنّا من قبل أن أجل المرء هو وقت الموت، وأنه متى قيل في الحيّ إنه قطع أجله فهو على ضرب من التقدير والمجاز، وبيّنّا أنه لا يمتنع مع ذلك في القادر أن يقتل من لولا قتله لكان يعيش مدة من الزمان. وإذا صح ذلك، فالواحد منا إذا قتل من هذا حاله، صار قاطعًا له بهذا القتل عن ضروب من المنافع لا يكون قاطعًا عن مثلها بقتل من المعلوم أنه لولا قتله لكان يموت لا محالة. فلا يمتنع أن يقال في هذا القتيل إنه يستحق به من العوض أكثر مما يستحق بذلك القتل؛ لأنه مع القتل قد قطع عنه منافع كانت معلومة فزالت بالقتل، فيصير حال هذا القاتل كحال مَن يمنع غيره من تجارة ونيل منفعة تحبس لأجله؛ لأن عوضه أكثر من عوض مَن أمسكه وآلمه من غير أن يفوته بذلك ما ذكرناه.

وقد بيّنّا فيما تقدّم أن ما يجري مجرى الضرر لا معتبر في وجوب العوض فيه بالمعرفة والعلم؛ فسواء علم المقتول أو لم يعلم، فالحال لا تتغير.

فإن قال: أفليس ذلك يوجب استحقاق العوض لا بضرر ولا غمّ؟

قيل له: إن تفويت النفع الذي قد علم أنه يحصل بمنزلة المضرة؛ وإذا أوجبنا العوض بالقتل وهو ضرر، لكنّا حكمنا بزيادة العوض فيه إذا كان يقطعه عن المنافع؛ لأنه نفع أعظم في كونه مضرة، فلا سؤال علينا في ذلك.

[في بيان أن القتل من جانب العباد غير الإماتة من قبله تعالىٰ في استحقاق العوض]

فإن قال: فلو أنه تعالىٰ أمات زيدًا من غير ألم لكنتم توجبون عليه العوض.

قيل له: إذا أماته تعالىٰ لم يمكن أن يقال إنه قطعة بذلك عن منافع كانت تحصل له من جهة الغير؛ لأن منافع الحي إنما تكون من قبله تعالىٰ. فمتى أماته من غير ألم لم يتضمن ذلك قطعه عن المنافع التي كانت تصل إليه من قبله سبحانه. على أن المنافع الواصلة من قبله جلّ وعزّ لو لم يمت زيدًا تفضل الله تعالىٰ أن لا يفعله. فبإماتته يكون قد قطع ما كان أن لا يفعل، وليس كذلك حال القاتل؛ لأنه لولا قتله لكان الواجب على القديم تعالىٰ أن ينفع المقتول، لأنه تعالىٰ متى أبقاه وأحوجه إلى الأمور، فلا بد من أن يرزقه أن يفعل ما يقوم مقام ذلك، على ما بيّنّاه في باب الأرزاق.

[في بيان أن الأعواض تختلف حسب أحوال القتل]

وإن كان المعلوم من حال هذا القاتل أنه لو لم يقتله لكان يقتله ظالم آخر بعد سنة، فالذي يلزمه من العوض في قطع المنافع هو هذا القدر؛ لأنه الذي انقطع لأجل قتله. وأما ما بعد القتل الثاني من المنافع فلم ينقطع لأجل قتله، لأنه لو لم يقتل لكان سينقطع بقتل القاتل الآخر.

فإن علم المقتول أنه إن لم يقتله هذا القاتل فسيبقى مدّة، فالمعلوم أن هذا القتل نفع أعظم لما يقارنه من غمّه بقطع المنافع. يبيّن ذلك أن المقتول

متى علم أنه لو لم يقتل لكان سيموت لا محالة، يكون القتل أخفّ عليه، وغمّه أقل منه إذا لم يكن هذا حاله. فيجب أن يكون العوض بحسب هذه الأحوال.

فإن قال: فيجب فيمن قتل غيره وقد علم المقتول أنه لا يبقى أن يكون العوض يسيرًا.

قيل له: إن عوضه يكون أقل ممن حاله خلاف هذه الحال على ما بيّنّا وإن لم يحط العلم بقدر نقصان عوضه. وإن لم يحصل للمقتول العلم بأنه سيعيش، لكنه قوي في ظنّه كما يقوى مثل ذلك في ظنّ الشاب وما يحصل لظنّه من المزية على الشيخ، فيجب أن يكون قتله أعظم؛ لأن الغمّ الذي يقارن القتل فيه يكون أكبر. وإن كان المعلوم في المقتول أنه لو لم يقتله قاتل لكان يحصل له نِعم يتمتع بها من أموال وأولاد، فيجب أن يكون عوض قتله أكبر من عوض مَن يعلم أنه يبقى على فقر وتقتير. فعلى هذه الطريقة يجري هذا الباب.

[في بيان الأعواض التي تستحق على زوال الملك جراء القتل]

فإن قيل: فما قولكم في عوض زوال مِلكه بالقتل؟

قيل له: إذا كان مِلك يزول بالقتل انتفاعه به ويعلم أو يظن أنه لولا القتل لكان سينتفع به فالعوض الواجب يكون أكثر منه في قتل مَن ليس هذا حاله.

وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالىٰ إذا أمات زيدًا وله أملاك، فيجب أن يكون عوضه أكثر، . وبيّنّا من قبل الخلاف في ملكه لو زال إلى مَن يجب أن يزول إليه، أو مَن يكره من وارث وغيره؛ فكيف تختلف حال العوض بذلك، فلا وجه لإعادته.

[في بيان الأعواض التي تستحق بقتل المُكَلف وغير المكلف]

فإن قال: أفتسوون بين قتل المكلف وغيره فيما ذكرتم؟

قيل له: إذا كان غير المكلف كالمكلف فيما ذكرناه من الوجو، وفي أن قتله محرم، فالحكم واحد، وإن كان للمكلف العاقل فيما يحصل له من الغموم مزية ليست لغيره. وأما إذا كان غير المكلف مما يحلّ قتله بالشرع كالدواب

المؤذية، فعوضها على الله تعالىٰ دون القاتل بما بيّنّاه من إباحته للضرر كفعله له في تكفله بالعوض.

وأما إذا كان الكلام فيما يجوز أن يذبح من البهائم، فمتى ذبحها الذابح الذي يحلّ له أن يذبح، فعوضها على الله تعالىٰ على ما بيّنّاه من قبل.

[في بيان الأعواض التي تستحق بذبح البهائم]

فإن قال: إذا ذبح زيد غنم غيره، ما الذي يلزمه من العوض لذلك الغير، وهل يكون عوضها على الذابح أو على الله سبحانه؟

قيل له: إن الذي يجب فيه العوض على الله تعالىٰ الذبح المباح؛ لأنه بإباحته قد تضمن العوض. وأما إذا كان محظورًا، ففاعل الذبح ظالم بذبحها، فيجب أن يكون عوضها عليه، كما يجب ذلك لو قتلها على غير وجه الزكاة أو قطع أعضاءها.

فإن قال: فيجب أن لا يحل أكلها.

قيل له: لا يمتنع أن يحلّ ذلك سمعًا، وإن الذبح محظورًا، كما يحلّ ذلك إذا ذبحها المالك بالسكين المغصوب، أو في وقت يلزمه فعل الصلاة على التضييق. وأما ما يجب لمالكها من العوض فيجب أن ينظر: فإن كان الذابح قد علم أنه لو لم يذبحها لماتت وبطل انتفاعه بها، فهو من جهة السمع نافع للمالك غير ضارّ له، فلا عوض عليه. ولا يعتبر في هذا الباب بعلم المالك؛ لأن كون هذا الذبح نفعًا لا يتغير إذا كانت الحال هذه بعلمه أو فقد علمه. وأما إذا ظنّ ذلك ولم يعلمه، فليس له ذبحها وعليه للمالك العوض، إذا كان المعلوم أنه لولا ذبحه لها لكان سينتفع بها. وأما إن كان المعلوم أنه كان لا ينتفع بها لموت يلحقه أو يلحقها، فلا عوض إلا في غمّ يناله في الحال، ويكون العوض في أحد الوجهين للوارث.

فإن قال: أفيحل له أن يذبحها لغلبة هذا الظن؟

قيل له: ليس له ذلك إلا برضا المالك، لأنه قد يجوز أن يكون ظنّه مخالفًا لظن الذابح. فكما ليس له أن يؤلمه إلا برضاه، فكذلك القول في ذبح

غنمه؛ إلا أن يكون المالك ممن يدبر الذابح أمره، فيكون له ذلك إذا غلب في ظنّه ما ذكرناه، كما له فيا يملكه من الغنم.

[في ذكر بعض الحالات التي يستحق العوض بها]

فإن قال: فيجب على هذا في الغاصب متى غصبه مالًا، والمعلوم أن المغصوب لا ينتفع به في المستقبل، أن لا يكون له العوض.

قيل له: قد حصل ظالمًا في الحال بما غصب، مضرًّا به فالعوض واجب عليه. لكنه قد يجوز أن يختلف بحسب ما يعلم من حاله من انتفاعه به في المستقبل أو خلاف ذلك، وبحسب امتداد وقت انتفاعه أو انقطاعه.

فإن قال: فإذا كان المعلوم أنه يموت في الثاني من حال غصبه لو لم يغصبه المال، أفيجب له عليه العوض؟

قيل له: قد أضرّ به في الحال، فيلزمه له العوض ويلزمه للوارث من بعد العوض بالحبس عنه، لأنه حابس لملكه كما أنه أخذ ملك الأول.

وأما الحاكم إذا قبِل فورًا بالشهادة أو اقرار، والمعلوم خلاف ذلك، فقد بيّنّا أن العوض في ذلك على المدعي والشهود دون الحاكم. وحكم العوض الذي عليهم يجب أن يجري على ما قدّمناه في زيادته ونقصانه للوجوه التي قدّمناها. وكذلك القول في كل قتل تولده بسبب كان الباطن فيه خلاف ما ثبت بالبينة.

فإن قال: فيجب في القاتل إذا قتل مؤمنًا يعلم من حاله أنه لو بقي لكفر، أن يكون محسنًا إليه ولا يستحق عليه العوض.

قيل له: إن الكفر الذي يقع منه يحصل باختياره، فلا يخرج القاتل من أن يكون مضرًّا على وجه مخصوص. فالعوض واجب عليه، كما يجب عليه لو لم يكن المعلوم أنه يؤمن. ألا ترى أن قتله له يقبح في الحالين؟ ولو زال العوض لأجل ما ذكره، لوجب أن يحسن لمثله.

[في بيان وجوب العوض من قاتل المفسد]

فإن قال: أوليس لو كان المعلوم من زيد أنه لو بقي لكان بقاؤه مفسدة لجماعة من المكلفين، أنه يحسن قتله؟

قيل له: إن هذا القتل يقبح على كل حال من القاتل إلا أن يرد سمع بذلك؛ لأنه إن لم يقتل، فلا بد مع تقديم التكليف من أن يفنيه تعالىٰ بإماتة أو غيرها، لأنه تعالىٰ يفعل المصلحة للمكلفين.

فإن قال: فلو أقرّ مَن يدّعي عليه القتل بأنه قتل كاذبًا فاقتصّ الحاكم منه، أكان يجب العوض على المدّعي؟

قيل له: لا يجب ذلك لأنه بإقراره قد أسقط العوض عن غيره: لأنه المتعرّض للقتل والفاعل لما معه حسن من الحاكم ذلك. وتصير الدعوى كأن لم تكن. وتفارق حال ثبوت القتل بالبينة: لأن هناك العوض على الشهود والمدّعي من حيث لم يبطل بأحدهما الآخر؛ وإنما وجب على الحاكم الحكم لمجموعهما. فلذلك وجب العوض على الجميع. وعلى هذا الوجه قال الفقهاء إن العوض يجب على الشهود وإن زادوا على قدر الحاجة؛ لأن الحكم لما لم يتعيّن بشهادة بعضهم لم يكن العوض بأن يجب على بعضهم أولى من بعض. وزوال الإملاك بحكم الحاكم إذا وقع ببينة وإقرار يجب أن يجري على الوجه الذي ذكرناه. ولهذه الجملة قلنا في الشهود إذا رجعوا، أو المدّعي إذا أكذب نفسه أن ذلك الفعل يجعل كأنه واقع من جميعهم، فيلزم من الأبدال الواجبة في الدنيا على قدر ما يخصّه، وإن كان حال المدّعي إذا أخذ المال يفارق حال الشهود في أنه يلزمه ـ إذا كان قائمًا ـ ما لا يلزمهم من ردّه، وإذا أبلغه، يلزمه من ذلك أكثر مما يلزم الشهود؛ لأنه يلزمه بدل الجميع. وليس كذلك حال كل واحد من الشهود. ولأنه إذا وقع، لا يرجع عليهم كما قد يرجع الشهود عليه.

[في بيان الأحوال التي يُضَّمِن فيها سبحانه العوض]

فإن قال: فما قولكم في العبد إذا قطع ملكه أو منافعه لسبب وارد من قبله تعالىٰ؟

أتقولون إن العوض على الله سبحانه؟

قيل له: قد بيّنا القول في ذلك، وأنه تعالىٰ متى فعل السبب الذي عنده يحسن من نفس المالك أن يفعل بملكه ونفسه ما ذكرناه، فالعوض عليه تعالىٰ وكذلك إذا كان الفاعل غيره. ولهذه الجملة قلنا إنه تعالىٰ إذا أمرضه فأحوجه إلى مداواته بما يشق، فالعوض عليه. وإن أحوجه تعالىٰ إلى بذل مال في هذا الباب؛ فالعوض عليه أيضًا؛ لأنه يصير بفعله السبب المقتضى لذلك، كأنه قد فعله. ولو أن عليلًا أمر الطبيب بأن يبط جرحه، لكان العوض على الله سبحانه دون الطبيب لأنه في حكم الملجىء له إلى ذلك. وقد بيّنا نظائر ذلك من قبل كنحو الحجامة وغيرها؛ لكن الحجامة قد يفعلها لمنفعة كما يفعلها لدفع ضرر. فالمفعول لدفع الضرر حكمه ما قدّمناه. والمفعول لمنفعة يخالفه ويجري مجرى التجارات. وإن وقعت المنفعة بها، فلا عوض عليه تعالىٰ. وإن لم تقع، فالعوض عليه سبحانه؛ لأنه أحوج إلى ذلك من جهة اختلاف منفعة يدفع بها في المستقبل مضرة. وأما إن فعل ذلك لمنفعة فقط ولا يدفع بها مضرة على وجه، فالأولى فيها ما قدّمناه من أنه تعالىٰ لما حسنها في عقله، صار بمنزلة المبيح لذلك، فيجب أن يكون متضمنًا لعوضها كما ذكرناه في ذبح البهائم. وعلى الوجه الذي قلنا إنه متى حسن فعل زيد للمضار عند فعل عمرو فالعوض على عمرو؛ لأن فعله هو السبب الذي له حسن من زيد ما فعله. وهذا الوجه الذي اعتبره شيخنا أبو هاشم رحمه الله في باب المضار الواقعة من فاعلين فقال: إذا كان أحدهما يحسن عند فعل الآخر، فالعوض على الأوّل، وإذا كان الثاني قبيحًا كالأوّل فعوض الفعل الثاني عليه. مثاله أن يضع الطفل تحت البرد، فقد علمنا أن إماتته بذلك حسنه؛ وإن روَّعه الأسد فعدوه على الشوك حسن. فالعوض في هذا الباب على مَن فعل الأوّل. وإن رمى زيد عمرًا بين يدي الأسد فافترسه، فالعوض على الأسد، لأن فعله لم يحسن لأجل فعل الأوّل ولا كان ملجئًا ألبتة، فيصير هذا الفعل في حكم المبتدأ. ولهذه الجملة قلنا إن الساعي لا عوض عليه؛ لأنه وإن سعى إلى السلطان بغيره فظلمه، فليس يخرج فعل السلطان من أن يكون ظلمًا قبيحًا، فيجب أن يكون العارض على السلطان، وإن كان الساعي مستحقًّا للذم بما فعله. وكذلك القول في المعرف

والدالّ. ولهذه الجملة قلنا إن العوض فيما يوجد من الظلم على المستخرج الفائض دون الكاتب المعرف إلا أن يكون هذا المستخرج في حكم المحمول على فعل يكون الحكم في العوض على ما قدّمناه.

فصل فيما يجب من الأعواض بقطع المنافع والمنع منها

[في بيان أن المنع من المنافع يستلزم العوض]

اعلم أن إزالة الأملاك إنما يجب بها العوض لأنها تتضمن المنع من الانتفاع بها؛ لأنه لا معتبر بالأعيان في هذا الباب، وإنما تعتبر المنافع والمضار. وإذا كان المغصوب يحتاج في الانتفاع إلى ما غصب منه، أو يلحقه بفقده مضرّة، وجب له العوض على الغاصب إما معجلًا وإما مؤخرًا إلى الآخرة على ما بيّنّاه. وقد علمنا أن المنع من الانتفاع بما للمرء أن ينتفع به يحلّ هذا المحل، فيجب أن يلزم به العوض. فلو أن ظالمًا منع الواحد منا من التصرّف في التجارات وغيرها أوقاتًا معلومة، لكان عليه العوض. وإن منعه لضرر وألم فله العوض من وجهين: أحدهما بدلًا عن الضرر، والآخر عما فوّته من التصرّف والانتفاع. ولذلك قال شيوخنا: لو جلس زيد على صدر عمرو لكان عليه العوض، والواجب عليه أن يزول عن هذه الحال. وإن منعه مانع من القيام عن صدره، فالعوض في المستأنف على المانع دون القاعد؛ لأن ذلك الضرر إن كان من فعل الفاعل أو من فعلهما من جهة المانع قد أتى، لكن هذا إنما يجب متى كان القاعد يقوم لولا المنع. وأما إذا كان منع المانع يزيد القعود فيما يشتركان في المضرّة، فيجب أن يكون العوض عليهما جميعًا. ولهذه الجملة قال شيوخنا: إن حجرًا معلقًا بسقف أرسله مرسل بأن قطع فسقط على رجل فقتله، فالعوض على القاطع وإن كان القتل واقعًا بالاعتماد الذي في الحجر وهو من فعله تعالىٰ؛ لأن القاطع هو الذي عرض لهذه المضرة على ما ذكرناه في نظائره.

[في بيان أن إلحاق المضرة يستوجب العوض]

فإن قال: فما قولكم في الظالم إذا منع رجلًا من الانتفاع بعبده بغصب أو غيره؛ أتقولون إن عليه العوض في ذلك؟

قيل له: نعم.

فإن قال: أفترتبون ذلك على اختلاف الفقهاء في هذا الباب؟

قيل له: إن الفعل يقتضي أنه له على الظالم العوض فيما منعه من الانتفاع بعبده، وإنما اختلف الفقهاء في العوض المعجل في الدنيا؛ فقال بعضهم إن ذلك واجب معجلًا، وقال بعضهم لا يجب ذلك، وأما العوض في الآخرة فالعقل يقتضيه.

فإن قال: خبروني عن الظالم إذا منع الإنسان من الانتفاع بولده الحر؛ أيجري مجرى المملوك في هذا الباب أم لا؟

قيل له: إذا كان الذي منعه من الانتفاع بولده هو حقّه فمنعه منه، فلا فرق بين أن يكون حرًّا أو مملوكًا؛ لأنه في الحالين قد أضرّ به بما منعه من حقّه. فيجب أن يكون العوض عليه، وإن كان الولد قد لحقته مضرة بما فعل، فله أيضًا عليه عوض.

فإن قال: أفتقولون في المملوك إنه إذا غصبه الغاصب أن له العوض، كما يجب العوض لسيده؟

قيل له: إن لحقته المضرة فله العوض كما يجب العوض لسيده.

فإن قال: أفتقولون إنه تعالىٰ إذا أمرضه ومنعه بالمرض من الانتفاع بما أوتي من الرزق أن له على الله تعالىٰ العوض؟

قيل له: كذلك نقول، وذلك لأنه تعالىٰ إذا رزقه فإنما يرزقه لينتفع به، وإذا منعه من ذلك، صار ذلك المنع بمنزلة نفس الأمراض؛ لأنه إنما يفعله لمصلحة، فيكون له عوض، ولذلك قلنا إن الأمراض النازلة بجسم الغني يجب بها من العوض أكثر مما يجب إذا نزلت بجسم الفقير؛ لأن لا يلحقه من الغمّ والأسف بحرمان الانتفاع مما تحتوي يده عليه، ما يلحق الغني، فيكون موقع الآلام أعظم.

[في بيان كون العوض على ما منع من الانتفاع]

فإن قال: أفتعتبر في باب المنع من الانتفاع من العوض مثل ما يعتبر في إزالة الأملاك في أنه لا يتكرر؟ قيل له: إن الملك الذي تزال يدا الإنسان عنه إذا كان مما لا ينتفع [به] نفسه، وإنما ينتفع به من حيث يتوصل به إلى الأغراض كالمال، فإنه يجب في عوضه رد مثله أو ما يقوم مقامه من القيمة. وليس كذلك الحال في العين التي يتكرر من الإنسان الانتفاع بها؛ لأن الظالم إذا منعه الانتفاع بها وقتًا بعد وقت، فلا بد من أن يكون العوض عليه على قدر ما منع من الانتفاع. ولذلك متى تناول هذا الانتفاع عقد من العقود، فالذي يجترئه من الأجرة يكون بحسبه في القلّة والكثرة.

فإن قال: فيجب على ما ذكرتم متى منع الإنسان من الانتفاع بكتبه والنظر فيها، أو بالمدارسة والمذاكرة، أن يجب العوض على مَن منعه. قيل له: كذلك نقول، لأن الذي منعه منه من حقوقه التي كان له أن يفعلها، فلا بد من أن يلزم في المنع منها البدل. ولذلك متى منع العالم من الانتفاع بعلمه فيما يخصه ويتعدّاه بكون موقعه في العِظم فوق موقع من ليس بعالم؛ لكن المنع في العالم على ضربين: أحدهما لا يتأتى، وهو ما يتعلق بالفكر والنظر، وإنما يتأتى ذلك فيما يتصل بالنظر في الكتب والمدارسة.

[في بيان جواز استحقاق العقاب والعوض في الحال الواحدة]

فإن قيل: أليس هذا المنع يستحق المانع عليه العقاب، فكيف يستحق به العوض؟ قيل له: إنه غير ممتنع استحقاقهما جميعًا على ما ذكرنا في ظلم الظالم. وإنما يمتنع استحقاق العوض بالفعل الذي يستحق به الثواب في العوض الذي يستحق على الله تعالىٰ؛ لأنه إذا أوجب العقل علينا مع ما فيه من المنفعة، استحققنا عليه الثواب دون العوض. وإذا ألجأ إلى المضرة[١]، استحققنا العوض دون الثواب على ما قدّمنا تفصيله. فأما العقاب، فالأقرب أن يجتمع مع العوض فيما يكون إضرارًا بالغير؛ لأنه لا يستحق ذلك العبد العوض إلا وذلك الفعل

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٨٨ من هذا الجزء.

قبيح، فيستحق العقاب عليه أيضًا إذا كان على صفات مخصوصة. وإنما يمنع من أن يكون الفعل عقوبة ويستحق به الثواب على ما بيّنّاه، لأنا قد دللنا على أن الكفارات وما شاكلها لا تكون عقوبات على الحقيقة، لأنها عبادات تستحق بها الثواب، وإن صح في الحدود الواقعة بها من فعل غيره أن تكون عقوبة، لأن من حقّها أن لا يصح استحقاق الثواب بها. وبيّنّا أن بعض الفقهاء إذا قال في بعض الكفارات إنها عقوبة، فإنما يعني بذلك أنها تجري مجرى العقوبة من حيث تعلّقت بالمأثم، فلم يصح وجوبها إلا معه، وأجراها مجرى الحدود في هذا الباب. فأما أن نقول فيها إنها عقوبة في الحقيقة فمحال. وكيف يصح أن تكون كذلك وقد تعبّد بها العبد وألزم أن يأتي بها بنيّة مخصوصة كسائر العبادات. وضمن له الثواب عليها. فلئن جاز فيما هذا حاله أن يكون عقوبة، ليجوز في كل التكليف أن يكون عقوبة على ما ذهب إليه أصحاب التناسخ. وإذا بطل ذلك بما بيّنّاه، فكذلك القول في الكفّارة. وكل ذلك يبيّن أن استحقاق الثواب بالفعل يمنع من أن يكون عقوبة، ويمنع من استحقاق العوض على ما بيّنّاه.

[في بيان أن منع الانتفاع بالمباح لا يوجب العوض]

فإن قال: فإذا منعه الظالم من الانتفاع بزوجته وجاريته من جهة الاستمتاع أيجب له العوض؟ قيل له: نعم. ولا معتبر في هذا الباب باختلاف الموانع، وإنما المعتبر أن يكون مانعًا له انتفاعًا هو حقّه. فمتى حصل منه ذلك، صار بمنزلة من غصب على ملكه؛ لأنّا قد بيّنّا أنه إنما يلزمه العوض لا لعين المِلك، لكن لأن غصبه قد تضمن المنع من الانتفاع؛ فلذلك يجب إذا لم يكن ذلك الشيء الذي منعه من الانتفاع به مملوكًا.

وأما إذا امتنع الإنسان من الانتفاع بما له أن ينتفع له ولحقته مضرة وغمّ، فلا عوض له؛ لأنه إضرار منه بنفسه. وقد بيّنّا أن ما يجري هذا المجرى لا يستحق به عوضًا.

فإن قال: فيجب إذا منعه من الانتفاع بالمباحات التي لم تشتمل يده عليها وهي له معرضة أن يكون عليه العوض، قيل له: لا يجب ذلك، لأن الانتفاع

بذلك المباح لم يثبت أنه من حقوقه؛ لأن ذلك إنما يثبت متى حازه واختصّ به، وإلا فليس هو بأحق به من غيره. وإذا كان كذلك، فإنما يلزمه العوض بأن يمنعه من غيره. فأما بأن يمنعه منه فلا يجب في ذلك، وصار المباح في أنه لا بد فيه من مقدّمة ليصير الانتفاع به من حقوقه بمنزلة مِلك غيره في أنه يصير الانتفاع به من حقوقه إذا تقدّمت الهبة. فكما لا يجب بالمنع من ذلك عوض، فكذلك فيما ذكرناه من المباح.

[في بيان أن مقدار العوض يتناسب مع مقدار الضرر]

فإن قال: فلو أنه تعالىٰ منعه من هذا المباح، أليس كان يجب عليه العوض؟ قيل له: إذا أحوجه إليه ثم منعه منه فهو مضرّ به، فيصير بمنزلة الآلام في أنه إنما يفعله للمصلحة، فيجب العوض بذلك. وأما العبد إذا منع من المباح وهو غير محوج له إليه حتى يقال إنه أضرّ به، فيجب أن يكون الجواب ما قدّمناه.

فإن قال: إذا منع المحتاج من التكسب، أيلزم من العوض مثل ما يلزم إذا منع الغنى؟ قيل له: بل يلزم أكثر من ذلك، لأن ما يلحقه من الضرر بمنعه أعظم تأثيرًا مما يلحق بمنع الغني؛ فيجب أن يكون العوض بحسب ذلك.

فإن قال: فأنتم تقولون إن عوض الغني فيما يلحقه من التعب يجب أن يكون أزيد من عوض المحتاج؛ أفليس يجب على هذا القياس ضد ما ذكرتم؟

قيل له: لا يجب ذلك؛ بل العلّة التي لها قلنا لمن عوّضه في الفعل أكثر، توجب أن عوضه في المنع أقل، وذلك لأنه غني عن التكسب؛ ومَن استغنى عن ذلك لا يتكلف الكسب إلا لعوض عظيم، ويخالف حاله في ذلك حال المحتاج. فلذلك قلنا إن عوضه أكثر. وأما إذا منع من التكسب فقد علمنا أنه لم يلحقه بالمنع من ذلك ـ مع كونه عبثًا ـ إلا دون الضرر الذي يلحق المحتاج. فلذلك وجب أن يكون عوضه أكثر.

فصل في ذكر الأملاك التي لا تختص، وما يلزم به العوض وما لا يلزم

[في بيان أن العوض لا يجب عند إفساد الأملاك التي لا تختصّ]

اعلم أنه لا شُبهة في أن العوض لا يجب فيما لا يثبت ملكه لأحد كالموات والمباح؛ لأنه وإن أفسده المفسد، فمتى لم يتقدم لأحد فيه اختصاص ـ والعوض لا يمكن وجوبه، لأنه إن وجب لزيد دون عمرو لم يصح، وإن وجب للجميع لم يصح ـ فليس إلا القول بنفي وجوبه.

فإن قال: فخبروني عن هذا المباح لو كان به يعيش أهل قرية أو تعيش بهائمهم به، فأحرقه الظالم حتى فاتهم الانتفاع بذلك ولحقتهم المضار العظيمة، أيجب به العوض أم لا؟

قيل له: إذا كان يصح منهم خاصة الانتفاع به دون غيرهم، فهم أولى به. فقد حصل فيه ضرب من الاختصاص. فلا يمتنع أن يكون بمنزلة الحق لهم؛ فيلزم بإفساده لهم العوض، لأن تعذّر انتفاع الغير بذلك <و......>[1] منهم أزيد في باب الاختصاص من اشتمال يدهم عليه مع صحة مشاركة غيرهم فيه. وإذا كان العوض يجب، فكذلك ما ذكرناه. لكن هذا الوجه إنما يصح في إفساد جملة هذا المباح لا في بعضه، لأن لجملته من الحكم ما ليس لبعضه في الوجه الذي ذكرناه.

[في بيان أن غاصب الزكاة يجب عليه العوض]

فإن قال: فخبروني عن الغاصب إذا غصب مالًا قد أخرج في زكاة أو كفارة أو ما شاكلهما ولم يوفّر بعد على مستحقّه؛ أيجب بذلك العوض؟

فإن قلتم: لا يجب، فقد أزلتم العوض فيما هو ظلم وفيما تجب المطالبة فيه واسترجاعه إذا كان العين قائمًا؛ وقد قلتم من قبل إن الأصل في وجوب العوض وجوب رد العين. فلا يصح حيث يجب رد العين أن لا يجب مع استهلاكه العوض.

---

(١) كلمة غير واضحة كتبت ثم شطبت.

وإن قلتم: إن العوض في ذلك واجب.

قيل لكم: يجب لكل الفقراء أو لبعضهم.

فإن قلتم: يجب لجميعهم، لأن بعضهم ليس بأولى من بعض.

قيل لكم: فتلك الزكاة معلوم من حالها أن الإمام أو المزكي كان يضعها في بعض الفقراء دون بعض، فكيف العوض لجميعهم؟

وبعد، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرًا لا يمكن إيصاله إلى جميعهم لكثرتهم وقلّة المستحق من العوض. فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم؟

وبعد، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرًا لا يمكن إيصاله جميعهم لكثرتهم وقلّة المستحق من العوض. فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم.

فإن قلتم: إن ذلك يجب لبعضهم دون بعض، فلم صار بعض الفقراء أولى من بعض، وحال بعضهم سواء في أنه كان يصح فيهم التملك، وفي أن التملك لم يقع.

قيل له: قد ثبت في زكاة كل بلد أنه يجب أن تصرف إلى فقراء أهلها، وأن الواجب أن تصرف إليهم عند الحاجة ولا تؤخّر من غير منع. فقد حصل جميع الفقراء مستحقّين لذلك، وحصل لهم فيه من الاختصاص ما ليس لهم بغيره. وإذا صح ذلك، فالواجب أن تكون تلك الزكاة بمنزلة ملك لجميعهم.

[في بيان أن الله يمنع الفساد إذا تعذر العوض والانتصاف]

فإن قيل: فكما يجب على مَن غصبه وأفسده لجميعهم العوض، فكذلك القول في الزكاة. يبيّن ذلك أن الإمام إذا استرجع الزكاة فإنما ينوب عنهم ويقوم بحقّهم. يبيّن ذلك أن الغاصب والمفسد يكون ظالمًا لهم، وبه لا يكون ظالمًا لغيرهم. وإذا صح ذلك، فيجب أن يكون لهم. لكن العوض الواجب لهم بإفساد هذا القدر من الزكاة إن صح إيصاله إلى جميعهم، صح ما قدّمناه. وإن لم يصح إيصاله إلى جميعهم وكان هناك منع سواه، فإنه يضاف إلى ذلك ويوفّر

عوضه على جماعتهم؛ لأنه لا فرق بين الزكاة المخرجة الحاصلة في يد الإمام ـ إذا أتلفها متلف ـ وبين أن يكون المزكي يمنع الزكاة في حال وجوبها عليهم. فالله تعالىٰ ينقل هذه الأعواض لمجموعها ويوفّرها على فقراء ذلك البلد في ذلك الوقت.

فإن قال: أرأيتم لو لم يحصل هناك إلا منع واحد وكان قدر العوض لا يبلغ المبلغ الذي يجوز أن يقصر على جماعتهم؛ كيف يكون حكمه؟

قيل له: إن ما هذا حاله فالقديم تعالىٰ يمنع منه ويكون سبيله من حيث يتعذّر الانتصاف فيه سبيل ما قدّمناه من الظالم إذا لم يفِ عوضه بقدر ما يظلم، في أنه تعالىٰ يمنع من ذلك بضرب من المنع على ما شرحناه من قبل.

فإن قال: فما قولكم في الغنيمة إذا أتلف متلف بعضها؟

قيل له: إن سبيله في أنه يجب أن يكون لجماعة المستحقّين لها سبيل ما ذكرناه في الزكاة، لأن بقية الغنيمة تقصر على جميعهم، والمتلف منها متلف من جميعهم.

[في بيان إن إتلاف الغنيمة يستلزم العوض]

فإن قال: كيف يصح ذلك فيها وفي الزكاة، وقد علمنا أن مَن يصل العوض إليه لم يملكه بعد؟

قيل له: وإن لم يملك ذلك فقد حصل سبب يملكه، فاختصّ به دون غيره، فصار كأنه المالك في أن ما يجري على ذلك الحق يكون إضرارًا به وظلمًا له، فيجب أن يكون العوض له، ويكون سبيله في هذا الباب سبيل مال المالك من وديعة أو مال غائب، إلى ما شاكله. لأنه وإن لم يتمكن من الانتفاع، فإمساك الظالم يوجب العوض لما كان لو كان حاصرًا له لكان أولى بالتصرّف فيه والانتفاع به.

[في عدم وجوب العوض على مَن خرب مسجدًا]

فإن قال: فخبرونا عمّن خرّب مسجدًا فأتلفه، أفتقولون إن العوض يجب فيه أم لا يجب؟

قيل له: إن هذا الفاعل يكون مستحقًّا للذمّ والعقوبة ولا يلزمه العوض لأنه لا يمكن صرفه إلى أحد يقال فيه إنه كان مالكه وحصل فيه سبب التملك أو ضرب من الاختصاص. وصير هذا المتلِف بمنزلة مَن أتلف مال نفسه في أنه لا عوض عليه.

[في الموقف من الأوقاف إذا أُتلفت]

فإن قال: فما قولكم في الأوقاف إذا أتلفها متلف؟

قيل له: إن كانت على أقوام بأعيانهم أو بصفة تشملهم، فيجب أن يكون العوض لهم على ما ذكرناه في الزكاة. وإن لم يكن كذلك فالواجب أن يكون حكمها حكم ما ذكرناه في المسجد.

فإن قال: فما قولكم فيمن أتلف الدار المبيعة التي تستحق الشفعة لا محالة. أيجب للشفيع العوض وقد حصل له سبب التملك؟

قيل له: إذا كان بهذا الإتلاف قد بطل عليه ما كان ينتفع به من حق شفعته، فله في ذلك عوض على نحو ما قدّمناه في الباب الأول؛ لأن هذا منع من الانتفاع. وإنما ألحقناه بذلك الباب لأن المالك لهذا العين يصح أن يشار إليه، فيجب أن يكون العوض له وإذا تمّ العوض له لم يجز أن يكون الشفيع مشاركًا له، وإنما يستحق منها ضربًا آخر من العوض. فعلى هذه الطريقة يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في وجوب الأعواض في إتلاف ما طريقه الاجتهاد

[في بيان أن رأي الولي لا يلغي وجوب العوض]

إن سأل سائل عن مال تركه ميت وخلف جدًّا وأخًا فقال: خبروني عن الظالم إذا غصبه فعوّض القدر الزائد على ما يستحقه الجد مما اختلف الفقهاء فيه؛ أيجب للجد أو للأخ أو لهما جميعًا؟ أو تقولون إنه لا عوض فيه لأن أحدهما ليس بأن يستحق العوض أولى من الآخر؟ أو تقولون إن العوض لمن المعلوم أن الحاكم كان يحكم له بذلك؟ أو تقولون إنه تعالىٰ في الآخر يحكم

بأن ذلك لأحدهما أو بينهما كما يحكم به الحاكم في الشاهد، ثم يوفّر العوض بحسب حكمه؟

قيل له: لا يجوز أن يقال إنه لا عوض فيه؛ لأنه قد ثبت في هذا الغاصب أنه ظالم لهما أو لأحدهما. فثبت فيه أن الواجب أن يطالب برد العين، وأن لهما المطالبة. وإن لم يتعين المِلك لأحدهما فإن للإمام أن يطالب لأجل حقّهما. فإذا صح ذلك، فلا بد من وجوب العوض فيما هذا حاله على ما قدّمناه من قبل.

وقد علمنا أنه تعالىٰ إنما يعوّض في الآخرة مَن استحقّ العوض في دار الدنيا فيكون توفير العوض مرتبًا على استحقاق متقدم. فلا يجوز أن يقال إنه تعالىٰ يحكم في الآخرة بأن العوض لأحدهما.

فإن قال: أليس قد ألزم الحاكم أن يحكم بالمال بحسب اجتهاده من اشتراك أو انفراد الجد به؟

قيل له: نعم.

[في بيان أن الحكم في الآخرة يختلف عن الحكم في الدنيا]

فإن قال: فهلا جاز في الآخرة أن يحكم في ذلك بمثل ما أمر به في الدنيا؟

قيل له: إنما أمر تعالىٰ أن يحكم الحاكم في الدنيا بشرط لا يصح، ولغرض لا يصح عليه تعالىٰ. فأما الشرط فهو الاجتهاد المتعلق بالاستدلال وغالب الظن؛ لأنه لا علم ولا دليل يحصل في أن المال للجد أو بينهما. وإنما يحكم الحاكم بحسب اجتهاده، فيكون التمليك واقعًا بسبب متقدم، أو واقعًا عند الموت بشرط متأخر، وهو الاجتهاد. وقد علمنا أن ذلك لا يصح فيه سبحانه. وكذلك فقد علمنا أنه إنما أمر بذلك لمصلحة العباد؛ والمصالح تصح في الدنيا، لأن الحال حال تكليف. فيجوز أن يكون بعض الأفعال داعيًا إلى القيام بما كلف وبعضها صادفا عما كلف. وذلك لا يتأتى في الآخرة. فإذا صح ذلك، لم يمكن أن يقال إنه تعالىٰ يحكم في الآخرة بمثل ما له أمر أن يحكم في الدنيا. ولا فرق بين مَن تعلّق بذلك في هذا الوجه وبين مَن قال إنه ينصب

الأنبياء في الآخرة أو يكلف في الآخرة كما يكلف في الدنيا. وقد علمنا فساد ذلك.

فإن قال: أفليس من قولكم أن الإمام مخيّر ـ إذا تساوى عنده الاجتهاد ـ بين القولين، فيكون مخيّرًا في هذا المال بين أن يجعله للجد أو يجعله مشتركًا بينهما، ولا يكون ما يفعله متعلقًا بالاجتهاد؟ فجوّزوا أن يحكم تعالىٰ في الآخرة بالمال لأحد الوجهين على هذا الحد. قيل إن مَن يذهب هذا المذهب يقول إن ما يفعله من أحد الوجهين لا بد أن يكون متعلقًا باجتهاد مساوٍ، كما أن ما يفعل عند أحد الاجتهادين لا بد من أن يكون متعلقًا باجتهاد منفرد؛ ولا بد من أن نقول إذا تساوى الاجتهادات عنده، إنه يفعل أحدهما مرتبًا على اختيار، وذلك لا يتأتى فيه تعالىٰ.

[في بيان أن حكم الولي لا يلغي أحقيّة العوض]

فإن قال: فقولوا إن العوض يحصل لمن المعلوم يحكم له؛ لأن عندكم أن يحكم الحاكم بملك ذلك الشيء، ولولاه كان لا يملك. وكذلك يكون مِلكه حسب حكمه. وإذا صح ذلك، فيجب أن يكون العوض موقوفًا على هذا الوجه.

قيل له: إن هذا يوجب لو كان المعلوم أن أحدًا من الحكام لا يحكم فيه بشيء، [أي] لا يلزم به عوض، وقد بيّنّا فساد ذلك بما يجب من المطالبة ويثبت من حق استرجاع الغير إلى غير ذلك.

وبعد: فإن الحاكم وإن كان عند حكمه يتقرر المال لأحدهما أو لهما، فلا بد من أن يترتب على السبب المتقدم؛ لأنه يحكم أن الجد هو الوارث، أو أنهما وارثان، ومن حق الإرث أن يملك عقيب الموت. فلا يصح أن يقال بحكم الحاكم ملك، وإنما ينبغي أن يقال إنه خلص له وتقرر بحكم الحاكم وإن كان سبب المِلك قد تقدم. وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يعتبر حكم الحاكم وحاله ما ذكرناه، ويطرح اعتبار السبب المتقدم، وحكمه ما وصفناه. فالأقرب في الجواب عن هذه المسألة أن العوض يجب لهما جميعًا لأنهما قد اختصّا بذلك دون غيرهما، ولم يحصل لأحدهما ما يوجب الاختصاص. فيجب أن يكون العوض لهما.

فهرس المحتويات

الباب الأول

الباب الثاني
الكلام في الآلام وما يتصل بذلك
وذكر جملة من الخلاف في هذا الباب